This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

407
Strunk

407
Strunk

Harvard College Library

FROM

The University

by Exchange

Deposited in

Andover-Harvard Library

May 7 1920

III. 11560

Die hohepriesterliche Theorie im Alten Testamente.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Hermann Strunk

aus Dobien.

Halle a. S.
Druck von Gebauer-Schwetschke Druckerei und Verlag m. b. H.
1906.

III, 11560

Harvard College Library
NOV 27 1907
From the University

Herrn Professor D. E. Kautzsch

in

Verehrung und Dankbarkeit.

Literaturverzeichnis.

Annales academiae Groninganae 1822—25, Groningen 1825; C. H. van Herwerden: „Quae fuit summi sacerdotis in Hebraeorum republica auctoritas et potestas inde a civitate a Mose constituta usque ad Hierosolyma expugnata?“

Bähr, F., Symbolik des mosaischen Kultus, Bd. II. Heidelberg 1839.

Winer, B., Bibl. Realwörterbuch. Leipzig 1847. Artikel „Hoherpriester“. S. 502 ff.

Nouvelle Revue de Théologie, troisième volume, Janvier-Juin. Paris 1859. Orth.: „La tribu de Lévi et la loi“.

Archiv für wissenschaftliche Erforschung des AT., herausgegeben von A. Merx. Halle 1869. Bd. I, 1867—1869. C. H. Graf: „Zur Geschichte des Stammes Levi“, 68—106, 208—236, abgekürzt: Graf im Archiv.

Revue archéologique. Paris 1869. 91—115: „Recherches sur le costume sacerdotal chez les Juifs“ par F. de Saulcy.

Schenkel, D., Bibellexikon. Leipzig 1872. 3. Bd. Artikel „Hoherpriester“. S. 594 ff.

Oehler, G. Fr., Theologie des AT. Bd. I u. II. Tübingen 1873/74. S. 328 ff.

Ancessi, V., L'Égypte et Moise. Première partie: „Les vêtements du grand prêtre . . .“ Paris 1875.

Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, 38. Jahrgang 1877. A. Klostermann: Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. 401—445.
Neugedruckt in „Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte.“ Leipzig 1893.

Curtiss, S. J., de Aaronitici sacerdotii atque thorae elohisticae origine. Leipzig 1878.

Baudissin, W., Graf v., Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft 2. Leipzig 1878.

Duncker, M., Geschichte des Altertums. 5. Aufl. 1. u. 2. Bd. Leipzig 1878.

Smend, R., Der Prophet Ezechiel. 2. Aufl. Leipzig 1880.

Maybaum, S., Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums. Breslau 1880.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, herausg. von Chr. E. Luthardt. I. Jahrg. 1880. Fr. Delitzsch: „Pentateuch-kritische Studien.“ IV. 173—183, V. 223—234, VI. 279—289, XII. 617—626, abgekürzt: P. Kr. St.

Bredenkamp, C. J., Gesetz und Propheten, ein Beitrag zur at. Kritik. Erlangen 1851.
Smend, R., Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, zusammengestellt und untersucht. Basel 1881.
Horst, L., Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel, ein Beitrag zur Pentateuchkritik. Colmar 1881.
Theologische Studien aus Württemberg, herausg. von Th. Hermann und P. Zeller. II. Jahrgang 1881. R. Kittel: „Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage", 29 — 62, 147 — 169. III. Jahrgang 1882, 278—314.
Lippert, J., Allgemeine Geschichte des Priestertums. 1. u. 2. Bd. Berlin 1883/84.
Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israel. 2. Ausgabe, Berlin 1883, 6. Ausg, 1905. Abgekürzt: Prol [2] u. Prol.[6].
Meyer, E., Geschichte des Altertums, I.—III. Bd. Stuttgart 1884 bis 1901, abgekürzt: Meyer I, II, III.
Theologisch Tijdschrift. Achttiende Jaargang. Leiden 1884. Orth: De Aäronieden, 289—335, abgekürzt: ThT.
Riehm, A., Handwörterbuch des bibl. Altertums. 1. Bd. Bielefeld und Leipzig 1884. S. 631 ff. Artikel „Hoherpriester".
Hommel, F., Geschichte Babyloniens und Assyriens. Berlin 1885.
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 4. Jahrg. 1884. P. Wurster 112—133. Herausg. von B. Stade. Giessen. Abgekürzt: ZATW.
Wellhausen, J., Skizzen und Vorarbeiten. 2. Heft: Die Komposition des Hexateuchs. Berlin 1885. Abgekürzt: Komp.
Dillmann, A., Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. 2. Aufl. Leipzig 1886.
Grünbaum, P., Die Priestergesetze bei Fl. Josephus, eine Parallele zu Bibel und Tradition. J-D, Halle 1887.
Flavii Josephi opera, herausg. von B. Niese. Vol. I—VII. Berlin 1887—1895.
Renan, E., Histoire du peuple d'Israel, deuxième édition, Tome premier jusqu'à cinquième. Paris 1887—1894.
Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. I. u. II. Bd. Berlin 1887/88. Abgekürzt: Stade I, II.
Wellhausen, J., Skizzen und Vorarbeiten. 3. Heft: Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887.
Vogelstein, H., Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels, eine historisch-kritische Untersuchung. Stettin 1889.
Riehm, E., Einleitung in das AT. Halle 1889.
Schultz, H., Alttestamentliche Theologie. 4. Aufl. Göttingen 1889.
Baudissin, W., Graf von, Geschichte des at. Priestertums. Leipzig 1889. Abgekürzt: Geschichte.
Reuß, E., Die Geschichte der heiligen Schriften des AT. 2. Aufl. Braunschweig 1890.
Le Muséon 1891, Louvain: 72—96, 232—260, 379—397, 489—515, 634—644: A. van Hoonacker „Zorobabel et le second temple".
Marti, K., Der Prophet Sacharja, ein Zeitgenosse Serubbabels; ein Beitrag zum Verständnis des AT. Tübingen 1892. Abgekürzt: Sacharja.
Kosters, H., Het herstel van Israël in het perzische tijdvak. Leiden 1893.

Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung. Freiburg i. B. und Leipzig 1893.
Baentsch, B., Das Heiligkeitsgesetz Lev XVII—XXVI. Erfurt 1893.
Bleek, F., Einleitung in das AT. 6. Ausg. Besorgt von J. Wellh. Berlin 1893.
Wellhausen, J., Skizzen und Vorarbeiten. 5. Heft: Die kleinen Propheten, übersetzt, mit Noten. 2. Ausg. Berlin 1893.
Strack, H. L., Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri. München 1894.
Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von A. Kuenen, aus dem Holländischen übersetzt von K. Budde. Freiburg i. B. und Leipzig 1894. IX, XI. XIII, XIV, abgekürzt: Ges. Abh.
Smith, W., Robertson, Das AT. Seine Entstehung und Überlieferung. Ins Deutsche übertragen und herausg. von J. W. Rothstein. Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
Benzinger, J., Hebräische Archaeologie. Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
Nowack, W., Lehrbuch der hebr. Archaeologie. Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 1. Ausgabe. Berlin 1894, 5. Ausgabe 1904.
Winckler, H., Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. I. u. II. Teil. Leipzig 1895/1900.
Göttinger, Gelehrte Anzeigen. Jahrg. 1895. 166—186: J. Wellhausen.
Meyer, E., Die Entstehung des Judentums. Halle 1896.
Klostermann, A., Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia. München 1896.
Hoonacker, A. van, Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone. Paris et Louvain 1896.
Driver-Rothstein, Einleitung in die Literatur des AT. Berlin 1896.
Cornill, C. H., Einleitung in das AT. mit Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen. 3. u. 4. völlig neu gearbeitete Auflage. Freiburg i. B. und Leipzig 1896.
Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Freiburg i. B. und Leipzig 1896.
Vetus Testamentum Graece Juxta LXX Interpretes von Tischendorf. 6. Aufl. von Nestle. 1896.
Kautzsch, E., Die heilige Schrift des AT. 2. Ausg. Freiburg i. B. und Leipzig 1896.
— — Abriß der Geschichte des at. Schrifttums. 2. Ausg. Freiburg i. B. und Leipzig 1896.
Orelli, C. von, Die 12 kleinen Propheten. 2. Aufl. München 1896.
— — Das Buch Ezechiel. 2. Aufl. München 1896.
Bertholet, A., Das Buch Hesekiel. Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen 1897.
Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausg. von P. D. Chantepie de la Saussaye. 2. Aufl. 2. Bd. Freiburg i. B. und Leipzig 1897.
Dillmann, A., Die Bücher Exodus und Leviticus. 3. Aufl. herausg. von Ryssel. Leipzig 1897.

Thiele, C. P., Geschichte der Religionen im Altertum bis auf Alexander den Großen. Deutsche autorisierte Übersetzung von G. Gehrich. I. und II. Bd. Gotha 1896/1903.

Nowack, W., Die kleinen Propheten. 1897, 2. Aufl. Göttingen 1903.

Meyer, E., Julius Wellhausen und meine Schrift: Die Entstehung des Judentums. Halle 1897.

ZATW 1898, Gießen: H. Weinel: משח und seine Derivate, 1—82.

Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. I. u. II. Bd. 3. Aufl. Leipzig 1898.

Sellin, E., Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums. Leipzig 1898.

Cornill, C. H., Geschichte des Volkes Israels von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Chicago 1898.

Strack, H. L., Einleitung in das AT., einschließlich Apokryphen und Pseudoepigraphen. 5. Aufl. München 1898.

Gesenius, W., Hebr. und aramäisches Handwörterbuch über das AT., bearbeitet von F. Buhl. 13. Aufl. Leipzig 1898.

Winckler, H., „Die politische Entwicklung Babyloniens und Assyriens" in „der alte Orient". Leipzig 1900/1901.

Journal of Biblical Literature. Vol. XIX. 1900. Part. I. 55—81. P. Haupt: „Babylonian elements."

Smend, R., Lehrbuch der at. Religionsgeschichte. Freiburg i. B. 1899.

Cheyne, T. K., Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, übersetzt von Stocks. Gießen 1899.

Hoonacker, A. van, Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux. Londres et Louvain 1899, abgekürzt: le sacerdoce u. le sac.

Smith, W. Robertson, Die Religion der Semiten. Autorisierte deutsche Übersetzung von R. Stübe. Freiburg, Leipzig und Tübingen 1899.

Kraetzschmar, R., Das Buch Ezechiel. Göttingen 1900.

Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche, in 3. Aufl. herausg. von A. Hauck, abgekürzt: RE³, Bd. VIII. Artikel „Hoherpriester" von F. Buhl. 1900.

Sellin, E., Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. II. Bd.: Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516. Das Schicksal Serubbabels. Leipzig 1901. Abgekürzt: Studien.
Ausführlich besprochen von Rothstein. St. Kr, 1902.

Zimmern, H., Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (die Beschwörungstafeln Surpu, Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger). Leipzig 1901.

Siegfried, K., Esra, Nehemia, Esther. Göttingen 1901.

Baudissin, W., Graf von, Einleitung in die Bücher des AT. Leipzig 1901.

A Dictionary of the Bible, herausg. von J. Hastings, Vol. IV. Edinburgh 1902. Artikel: Priests and Levites von W. Graf von Baudissin, abgekürzt: DB⁴, DB³ usw. Extra-Vol. 1904. E. Kautzsch: Religion of Israel; abgekürzt: Kautzsch bei Hastings.

Foote, T. C., The Ephod: its form and use. Baltimore 1902.

Journal of Biblical Literature. Vol. XXI. 1902. Part. I. 1—47: T. C. Foote: „The Ephod".

Kuenen, A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT., hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Autorisierte deutsche Ausgabe von Th. Weber. I.—III. Bd. Leipzig 1892 bis 1902,

Rothstein, J. W., Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen (1. Chron. 3, 17—24) in geschichtlicher Beleuchtung. Berlin 1902.

Bertholet, A., Die Bücher Esra und Nehemia. Tübingen und Leipzig 1902.

Die Keilinschriften und das AT. von E. Schrader. 3. Aufl. von H. Winckler und H. Zimmern. Berlin 1903. Abgekürzt KAT³.

Baentsch, B., Exodus, Leviticus und Numeri. Göttingen 1903.

Marti-Kayser, K., Geschichte der israelitischen Religion. 4. Aufl. Straßburg 1903. Abgekürzt: Marti.

Zimmern, H., Keilinschriften und Bibel. Berlin 1903.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im nt. Zeitalter. Berlin 1903.

Marti, K., Das Dodekapropheton. Tübingen 1904.

Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients. Leipzig 1904.

Oettli, S., Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen. Calw und Stuttgart 1905.

Jacob, B., Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen. Leipzig 1905.

Stade, B., Biblische Theologie des AT. I. Bd.: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums. 1. und 2. Aufl. Tübingen 1905. Abgekürzt: Stade B. Th.

Jastrow, M. jun., Die Religion Babyloniens und Assyriens. I. Bd. Gießen 1905.

Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1905. XXXI: 640—652. E. Meyer: „Die Mosessagen und die Leviten", abgekürzt: SAB.

Sellin, E., Das israelitische Ephod. Eine Studie zur biblischen Archaeologie. Gießen 1906.

Kluge, O., Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum. Ein religionsgeschichtlicher und biblisch-theologischer Vergleich. Leipzig 1906.

Marti, K., Die Religion des AT. unter den Religionen des vorderen Orients. Zugleich Einführung in den „kurzen Handkommentar zum AT." Tübingen 1906.

Winckler, H., Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient. Leipzig 1906. Abgekürzt: Religionsgeschichtler.

Vorwort.

Die erste Anregung zu der nachstehenden Abhandlung empfing ich durch das mir zur ersten theologischen Prüfung gestellte Thema: das israelitische Hohepriestertum nach den Geschichtsbüchern und nach dem Gesetze.

Den ursprünglichen Umfang der Abhandlung habe ich mit Genehmigung der hohen Fakultät fast um die Hälfte gekürzt.

In der vorköniglichen und königlichen Zeit sind die israelitischen Priester „Diener der Hausväter, der Gemeinden, der Könige. Sie besitzen die Kunst, mittelst des Gottesbildes Losorakel zu erteilen, und kennen den Ritus des Opfers und des sonstigen Gottesdienstes; aber niemals haben sie eine autoritative Stellung“ [1]). Nur ein wenig anders, nämlich höher, ist die Stellung der ersten Priester oder Priestervorsteher, die man höchstens Oberpriester nennen kann. Nach den Geschichtsbüchern nimmt vielmehr der König selbst eine Art oberpriesterlicher Stellung ein. Er betraut einen Priester mit der Aufsicht über den Kult, die Kultstätte und das Kultuspersonal. Dieser erste Priester ist dem Könige zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet, er ist ein königlicher Beamter. Sein Verhältnis zu den andern Priestern wird aus den Berichten nicht klar, allem Anschein nach ist er der primus inter pares. Im Bewußtsein des Volkes nimmt er eine angesehene Stellung ein, die in besonders hohem Maße abhängig ist von der Kraft seiner Persönlichkeit, daneben noch von einigen anderen Umständen [2]).

[1]) SAB 647, vgl. dazu K. Marti, die Religion des AT. unter den Religionen des vorderen Orients, 71.

[2]) Die ausführliche Begründung dieser Ausführungen, die den ersten, mit Genehmigung der hohen Fakultät, hier noch nicht veröffentlichten Teil meiner der hohen Fakultät vorgelegten Dissertation bildete, wird Ende des Jahres 1907 in den Theol. Studien und Kritiken erscheinen.

Die Beseitigung des Königtums und die Wegführung in das Exil beseitigte die Möglichkeit einer Weiterbildung des königlichen Oberpriestertums. Es geht hier ein Schnitt durch die israelitische Geschichte, eine neue Entwickelung setzt ein. Ich versuche in der vorliegenden Arbeit nachzuweisen, daß sich „in der kurzen Zwischenzeit seit Ezechiel das hohepriesterliche Amt nicht nur in der Wirklichkeit, sondern auch in der Idee neugebildet“ hat, was Graf Baudissin in der eben zitierten Stelle bezweifelt[1]). Ich versuche weiter nachzuweisen, daß die hohepriesterliche Theorie ein Produkt spezifisch jüdischen Geisteslebens ist und nicht entlehnt ist aus hierarchischen Vorbildern Babyloniens-Persiens, daß vielmehr die Zeitumstände die Bildung der hohenpriesterlichen Theorie begünstigten und daß sich an einzelnen zeitlich auf einander folgenden Produkten der exilischen und nachexilischen Schriftstellerei die Phasen einer fast gradlinig verlaufenden Entwickelung der hohenpriesterlichen Theorie beobachten lassen.

[1]) Einleitung ins AT., 189.

1. Die Keime einer neuen Entwicklung bei Ezechiel.

Bei Ezechiel, der das Mittelglied zwischen Prophetismus und Gesetz bildet[1]), fehlt noch[2]) der Hohepriester, obwohl doch dieser „schriftstellernde" Prophet in der großen Vision von der Reformation des Gottesstaates[3]) schon den Grundriß der neu zu gründenden Theokratie gezeichnet hat. Hätte der von ihm[4]) erwähnte Priester irgendwelche größere Bedeutung gehabt, so würde dies der „Vater des Judentums" sicher nicht unerwähnt gelassen haben. Der dort vorkommende Priester, der wie die vorexilischen königlichen Oberpriester הכהן heißt, unterscheidet sich von den andern Priestern in keiner anderen Beziehung, als daß er eine besondere Kultusfunktion auszuüben hat[5]).

Wie durfte Ezechiel, wenn er, wie Baudissin annimmt, das Gesetz kannte, so gegen dessen Geist sündigen und der Hierarchie den Kopf abschlagen![6]) Sein Schweigen über einen Oberpriester[7]) wird seinen Grund darin haben, daß er sich nach Oberpriestern von der Art der königlichen Priestervorsteher nicht sehnte[8]). Es wird jedoch das Ziel

[1]) H. Winkler versetzt in KAT[3] 286 ff. u. 115 Anm. den Ezechiel grundlos in die Zeit nach dem Exil, scheinbar um für seine Geschichte Sesbazars und der Zeit nach 538 wenigstens auf einige literarische Unterlagen aus dem AT. verweisen zu können (vgl. seine nähere Begründung in seinen „Altorientalischen Forschungen", Leipzig 1893 ff., Reihe I—III).

[2]) Anders Baudissin, Geschichte 128; vergl. Bredenkamp 188 ff.

[3]) Kap. 40—48.

[4]) 45, 19.

[5]) Vgl. Baentsch, Heiligkeitsgesetz 113.

[6]) Vgl. Kuenen, Ges.-Abh. 476.

[7]) Es besteht natürlich kein Zweifel, daß Ez. dieses Amt kannte. Vgl. Hoonacker, le sacerdoce 368: „Le prophète, en glorifiant Sadoq comme le père des prêtres, rendait implicitement hommage à ceux qui après lui occupèrent dans le temple le rang qu'il avait illustré". Vgl. dazu noch Orth in Nouv. Revue de Théol. 1859. S. 395 ff.

[8]) Oettli, Geschichte 484: „Dies Schweigen mag durch die bösen Erfahrungen mit dem Priesteradel in der letzten Zeit veranlaßt sein". Vgl. Wellhausen, Prol[6] 417—424 und auch Baudissin, Geschichte 286.

seiner Ideen gewesen sein, daß in dem zukünftigen Gottesstaate ein geistliches Haupt, etwa eine Gestalt wie der gesetzliche Hohepriester, regieren solle. Surprise has been felt quite unnecessarily that Ezekiel does not assign to the priestly State a spirituel head-nay, that he is altogether silent about the high priest[1]). Ezechiel weicht also, wie auch Baudissin annimmt, ab von den früher herrschenden — nicht von bestehenden Institutionen, wie Baudissin sagt. Aber, daß es gerade die Sühnehandlung, d. h. die bedeutsamste und höchste Amtstätigkeit des Hohenpriesters des Priesterkodex, ist, bei der der Ez. 45,19 erwähnte Priester in Funktion tritt, weist darauf hin, daß schon unserm Propheten die Idee eines mit besonderen Vollmachten ausgerüsteten Priesters nicht nur als Ziel vorschwebte[2]). Es ist richtig: Ezechiel wünscht nicht mehr einen Oberpriester, und er kennt noch nicht einen Hohenpriester. Aber tatsächlich ist der Begriff Hoherpriester hier „in nuce schon vorhanden“[3]). Der prägnante Sprachgebrauch, der durch die Parallelen in den vorexilischen Stücken zur Genüge gerechtfertigt ist, kommt allerdings gar nicht zur Geltung, wenn man an unserer Stelle mit Baudissin in הכהן den Artikel als Artikel des konkreten Falls auffaßt und übersetzt „der gerade amtierende Zadokide“[4]). Baudissin knüpft daran die Bemerkung, daß es ungeschichtlich sei, aus dem Fehlen des Hohenpriesters bei Ezechiel zu folgern, daß es bis in das Exil hinein einen Hohenpriester überhaupt nicht gegeben habe. Diese ungeschichtliche Hypothese, deren Folgerung übrigens richtig ist, vertritt meiner Meinung nach niemand. Vielmehr zeigt die vorexilische Geschichte selbst, daß es damals nur, ja höchstens einen Oberpriester, aber keinen Hohenpriester gab. Mit beiden Begriffen wechselt Baudissin hier willkürlich. Dieses Schweigen über den Oberpriester der Königszeit und einen zukünftigen Hohenpriester[5]) hat eine Parallele und findet dadurch in gewissem Sinne seine Erklärung in dem Schweigen über das vorexilische Königtum und eine Regierungsform der Zukunft. Ezechiel ist sich nämlich bewußt, daß die Ge-

[1]) Kautzsch bei Hastings 705.

[2]) Für Orelli (das Buch Ezechiel 180) „ist der Priester natürlich das Haupt der Priesterschaft“. Dagegen Bredenkamp 195 Anm. 2.

[3]) Vgl. die Kommentare von Smend, Bertholet, Kraetzschmar z. d. St.

[4]) Baudissin, Geschichte 127 f.

[5]) Vgl. Kuenen, Ges.-Abh. 476. Vgl. auch RE[3] V. 712.

schichte Israels in einem gewaltigen Wandlungsprozeß begriffen ist, daß die Regierungsform der bisherigen Zeit für immer dahin ist[1]). Er hat „bewußt auf die Wiederaufrichtung des Königtums in alter Gestalt verzichtet“[2]). Die politische Not der Tage läßt keine Schlüsse auf die künftige Gestaltung der Dinge zu[3]); daher nimmt sich Ezechiel die Freiheit, die Verfassung seines Volkes von dem Ideal aus umzugestalten[4]). Sein idealer Entwurf bietet nun inbezug auf die künftigen Formen der Staats- und Kultusleitung nur „allgemeine Prinzipien und bedeutungsvolle Hinweise“[5]) — und ein solcher ist Ez. 45, 19! —, die bei der tatsächlichen Organisation eines künftigen israelitischen Gemeinwesens verwertet werden könnten[6]). Das Königtum und das Priestertum waren gedemütigt[7]); daher „beansprucht das Hauptinteresse der Tempel und der Jahve wohlgefällige Normalkultus, während die politisch-sozialen Gesichtspunkte ganz zurücktreten“[8]). Aber in den Fragen des Tempels und des Kultus, in denen sich Ezechiel nicht gebunden fühlte durch die Besorgnis, der geschichtlichen Entwicklung vorzugreifen, gibt er ganz bestimmte, bis ins Detail gehende Anweisungen[9]).

Aus einer solchen Auffassung des Propheten heraus wird uns auch der ezechielische נשיא verständlich. Er ist für Ezechiel nichts als ein Notbehelf! An Stelle eines Ober- oder Hohenpriesters nämlich räumt Ezechiel nach Baudissin[10]) „eine gewisse exzeptionelle Stellung mit Bezug auf den Gottesdienst“ dem נשיא ein. Seine Rechte und Befugnisse sind jedoch ganz geringfügiger Art. Sie beschränken

---

[1]) Ich kann O. Kluge a. a. O. 27 nicht beistimmen, daß sich das einfache Priestertum der Urväter (?) zu dem Hohenpriestertum entwickelt habe wie in der kathol. Kirche die Papstgewalt aus den Anfängen der apostolischen Gemeinde, sondern meine, daß mit Ezechiel eine durchaus neue Entwicklung einsetzt.

H. St. Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrh. IV. Aufl. München 1903. I, 427: der sechzigjährige Aufenthalt im babylonischen Reiche schnitt sozusagen den Faden der Geschichte entzwei.

[2]) Stade II 37.

[3]) Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.[5], 156 f., Stade B. Th. 297.

[4]) Stade II 39.

[5]) W. R. Smith 423.

[6]) Vgl. Stade II 35—63.

[7]) Vgl. Stade, R. Th. 296 ff.

[8]) Oettli, Geschichte 483.

[9]) Vgl. Stade II 63—67 und Ch. de la Saussaye I 301.

[10]) Geschichte 129.

sich im Grunde auf die Lieferung von Tieren und Bodenerzeugnissen, deren die Priester für die Opfer bedürfen[1]). „Dem ἄρχων βασιλεύς der athenischen, dem rex sacrificulus der römischen Republik tritt damit im fernen Osten ein Doppelgänger zur Seite“[2]). Dieser spielt a somewhat colourles part und ist nicht mehr als the guarantor for the regular performance of the cultus[3]). Wir sehen, daß dieser נשיא, dem man den Namen Kultusverweser beilegen könnte, ein Notbehelf ist. Wer sollte, nachdem der bisherige Erhalter des Kultus, das Königtum, zusammengebrochen war, künftig das Bestehen des Kultus finanziell sicher stellen? Aus dieser Verlegenheit hilft sich Ezechiel durch die Aufstellung des נשיא. Der Prophet hält aber um dieses deus ex machina willen nicht, wie Baudissin[4]) und Horst[5]) annehmen, an der Zentralisation der politischen Macht in der Person eines Fürsten fest[6]), sondern ignoriert vielmehr das Politische[7]) und Kulturelle völlig, da sich schon in seinem Zukunftsbilde „die Religion den Staat untertan gemacht“[8]) und zum kirchlichen System entwickelt hat[9]). Der „künftige“ Fürst ist seiner weltlichen Berufsaufgaben völlig entkleidet[10]), und vom Königtum ist nur winzig wenig erhalten[11]). Er erscheint weder als Vertreter des Volkes Gott gegenüber[12]), noch hat er eine „gleichsam hohepriesterliche Stellung“[13]). Nur in der Hinsicht, daß die Macht und das Ansehen des נשיא eine bescheidene ist, erinnert er an den Hohenpriester der ersten nachexilischen Zeit[14]). So ist

---

[1]) Vgl. Budde, Schätzung 23 u. 24 und Bertholet, Verfassungsentwurf 11—13.

[2]) Budde, Schätzung 24.

[3]) Kautzsch bei Hastings 705.

[4]) Z. B. Einleitung 188 f.

[5]) 95.

[6]) Hierin stimmt Hoonacker, le sacerdoce 366—68, teilweise mit mir überein.

[7]) Diese passive Stellung zum Politischen würde auch bestehen bleiben können, wenn Orellis (das Buch Ezechiel 180) Auffassung richtig wäre, daß „der Fürst die persönliche Spitze des heiligen Volkstums darstelle“.

[8]) Bertholet, Verfassungsentwurf 12.

[9]) Vgl. Bertholet, Verfassungsentwurf 21 u. 22.

[10]) Vgl. Bertholet, Verfassungsentwurf 12 und Driver (Rothstein) 313.

[11]) Vgl. Budde, Schätzung 24 und Stade II 59.

[12]) Graf im Archiv 74.

[13]) Graf im Archiv 211.

[14]) Vgl. Stade II 103.

schon Kap. 40—48 ein Symptom dafür, daß der Verlust der politischen Macht dem Kultus Gewinn bringt[1]). Aber das Hohepriestertum an der Spitze der neuen Kultusorganisation fehlt noch bei Ezechiel, obwohl es die Konsequenz seiner Ideen gewesen wäre. Sie wurde erst von seinen Schülern gezogen. Doch ist die hohepriesterliche Idee wenigstens „in nuce" schon bei ihm vorhanden. Daß der Kultusverweser gerade mit dem Ehrennamen eines נשיא benannt wird, hängt wohl damit zusammen, daß Ezechiel noch unter den Einwirkungen der Zukunftserwartungen aus seiner ersten Periode stand, in der er die Restauration des davidischen Königtums erhoffte. Insofern „ist dieser Fürst das Band, das den exilischen Propheten mit der großen Vergangenheit der Geschichte seines Volkes verbindet"[2]). A head was necessary, and nothing was more natural than to form a connexion here with the historical tradition of many centuries, namely, the exspectation of a political head belonging to the family of David[3]). Budde stützt diese Ansicht durch die Vermutung[4]): „Es scheint geradezu, daß Ezechiel besorgt war, die Gottheit möchte zürnen, wenn ihr in der neuen Zeit die Opfer von geringerer Hand gespendet würden als vor der Verbannung, wo ein König sie darbrachte". Vielleicht wäre ohne diese Besorgnis der נשיא ganz in Ez. Zukunftsbilde geschwunden.

---

2. Die Aufnahme des Ezechielischen Gedankens durch die jüdischen Gelehrtenschulen und seine Fruchtbarmachung im Heiligkeitsgesetze.

Ezechiels kultischer Zukunftsplan eroberte im Sturm die Gemüter der Exulanten, die sich in zäher Selbstbehauptung gegen die Akklimatisierung an die Religion und die

---

[1]) RE³ Bd. V Artikel „Ezechiel" von Orelli 712: „Sein Schweigen mag sich aus demselben Gesichtspunkt erklären wie der Umstand, daß er an Stelle des vorexilischen Königs einen bescheidenen Nasi setzt. Gott allein soll erhaben sein".

[2]) Baentsch, Heiligkeitsgesetz 113.

[3]) Kautzsch bei Hastings 705.

[4]) Schätzung 24. Eine völlige Verkennung der Sachlage spricht aus Jeremias a. a. O. 268: „In der Thora des Ezechiel soll der König ebenfalls zugleich Oberpriester sein".

kultischen Verhältnisse in Babylon sträubten. Die Beeinflussung der israelitischen Religion durch die babylonische Kultur datiert nicht erst von dieser nun lokalen Berührung Israels mit Babylon[4]), denn es liegt die Befruchtung der Lehre z. B. durch kosmologische Anschauungen Babylons und des alten Orients überhaupt, so durch den Schöpfungsmythus[1]), in älterer Zeit. Vielmehr hatte die Berührung der Exulanten mit dem Babylonismus und Parsismus die gegenteilige Wirkung.

Mögen einige nebensächliche Beeinflussungen vorgekommen sein[2]), und mag die Masse hin und wieder den Einflüssen babylonischer Kulte erlegen sein, mögen auch „Ausdrücke und Bilder aus der Sprach- und Denkweise Babels in die Redeweise auch der Israeliten eingedrungen“[3]) sein, so haben sich doch die Träger der neuen Gesetzestheorie völlig ablehnend, ja ausgesprochen feindlich gegen babylonische Beeinflussung verhalten. Ich stimme hier einmal völlig H. Winckler zu[5]): „Eine Herübernahme von Gedanken der Religion Babylons, d. h. der besonderen Kult*einrichtungen* der Hauptstadt, war natürlich ausgeschlossen, denn die Jahvereligion steht im Gegensatz zu dieser in der geschichtlichen Form, welche sie damals hatte“. Ebenso: „Jüdisch ist die Durchführung der Lehre“[6]). Wie stimmt damit überein, daß er an anderer Stelle[7]) von einem „besonderen und unmittelbaren Einfluß babylonischer *Einrichtungen*“ auf die in Babylon entstandene religiöse Literatur der Juden spricht. Noch deutlicher: „Seine Durch-

---

[1]) KAT[3] 488 ff. H. Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte, 1901 Leipzig. Jeremias 49—60, 66—86, 1 ff.

[2]) KAT[3] 594 ff. H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel 26 ff. Jeremias 266 ff. Journal of Biblical Literature, XIX, 1900, 55—81. Artikel P. Haupt: „Babylonian elements in the levitic ritual“. Ich folge H. Zimmerns Auffassung. Es ist kein Wunder, daß im Opferwesen, der intergentilsten Erscheinung des religiösen Lebens, Parallelen da sind.

[3]) Schultz 300.

[4]) Marti, Die Religion des AT unter den Religionen des vorderen Orients, 67. Der Unterschied von „direkter“ und indirekter Berührung, den Marti zu machen scheint, kommt mir gezwungen vor. Denselben Unterschied macht tatsächlich H. Winckler KAT[3] 283 selbst, obwohl er sich „Religionsgeschichtler 48“ dagegen wendet.

[5]) Religionsgeschichtler 48. Vgl. Jeremias 123 und H. Zimmerns Auffassung in den vorn genannten Schriften.

[6]) KAT[3] 282.

[7]) KAT[3] 283.

bildung im Sinne der Theokratie hat das Judentum im Exil, in Babylonien, im Verkehr und unter dem Einfluß babylonischer Wissenschaft und Lehren erhalten“[1]).

Wir kennen ja kaum das Geistesleben und die äußeren Kultformen der babylonischen Religion jener Zeit[2]). Was nützt da, noch dazu wenn man diese Unkenntnis zugibt, wie dies H. Winckler tut, die eben angeführte Behauptung, daß starke Entlehnungen aus babylonischen Einrichtungen in der jüdischen Literatur des Exils vorlägen. An sich wäre ein Zusammengehen der Exulanten mit der babylonischen Hierarchie möglich[3]), doch kann man aus den zu Gebote stehenden Zeugnissen keine sicheren Zusammenhänge nachweisen[4]). Es ist ja gerade das Charakteristische jener Zeit, daß sich das jüdische Volksleben im Exil zunächst lediglich als Religion erhält[5]). Und sicherlich können zu der Gestalt des gesetzlichen Hohenpriesters die Oberpriester der verschiedenen Gottheiten der Babylonier nicht das Modell gewesen sein[6]). Denn auch damals standen die babylonischen Könige als göttliche Vertreter im Zentrum der babylonischen Religion, so daß neben ihnen ein geistliches Oberhaupt wie etwa der Hohepriester des Priesterkodex unmöglich war[7]), mag auch der Einfluß der Hierarchie noch so groß gewesen sein.

In der hohenpriesterlichen Theorie ist demnach das Judentum originell[8]). An dem Vorhandensein vieler Ober-

---

[1]) H. Winckler, Die politische Entwicklung 18.

[2]) Dies sagt H. Winckler, Die politische Entwicklung 17 selbst. Vgl. KAT[3] 588 und Zimmern, Beiträge, im Vorwort und S. 81.

Neuerdings bringen außer KAT[3] wertvolle Aufschlüsse Jastrow und Zimmern, Beiträge, ohne daß sich nahe verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Babel und der Theorie der neuen jüdischen Schule in Babylon ergäben und ohne daß speziell ein Vorbild für die hohepriesterliche Theorie gefunden werden könnte. Jeremias bringt eine dankenswerte Einführung in die Gedankenwelt des alten Orients. „Vielleicht“, meint allerdings H. Zimmern, Beiträge 81, „stehen uns inbezug auf Zusammenhänge zwischen babylonischen Kultformen und israelitischen noch Überraschungen bevor“.

[3]) Vgl. auch Jastrow 255, Jeremias 313 „Nach Zeiten . . .“

[4]) H. Winckler tut dies aber KAT[3] 112—120, 281 ff. u. ö. fast mit dem Anspruch absoluter Sicherheit, obwohl doch in Wirklichkeit seine Ausführungen nichts anderes als geistreiche Kombinationen sind — trotz KAT[3] 281.

[5]) Vgl. Meyer II, 176.

[6]) Vgl. Lippert II 301—343, Jeremias 24—48, KAT[3] 589 über den babylonischen Priester. Vgl. Zimmern, Beiträge 81 ff.

[7]) Vgl. F. Hommel 772 ff., M. Jastrow 250 ff. Thiele 198, 212. Lippert II, 301—343, Jeremias 24. (Anmerkung 8 S. 19.)

priester in Babylon ist nicht zu zweifeln[1]), wenn sich auch damals „neben einer ins Ungemessene gehenden Erweiterung der Vielgötterei ein gesteigerter monarchischer Zug in der babylonischen Religion geltend gemacht hat“[2]).

Spezifisch jüdisches Geistesleben stockte nicht im allgemeinen babylonischen Kulturleben[3]). Denn „das Judentum war damals kein festentwickelter Anachronismus, sondern eine im lebendigen Volksleben sich weiter bildende religiöse und volkswirtschaftliche Gemeinschaft“[4]). Es ist darum auch zu viel gesagt: „das nachexilische Judentum ist diesem Einfluß der Weltkultur auf allen Gebieten des äußeren Lebens“ — dazu gehört doch auch der Kultus — „völlig erlegen“[5]).

Während also bei der Entstehung der hohenpriesterlichen Theorie babylonische oder persische Einflüsse nicht nachzuweisen sind, beeinflußte Ezechiel den literarischen Niederschlag nach der Richtung einer detaillierten Kodifikation des alten kultischen Herkommens[6]) — der jüdische Gemeindekultus ruhte ja im heidnischen Babylon[7]) — und einer Bearbeitung der geschichtlichen Tradition im Sinne der neuen Kultustheorie, d. h. des ezechielischen Heiligkeitsbegriffes[8]). Nicht als ob den Exulanten der Entwurf des Propheten eine praktisch durchführbare Ritualgesetzgebung gewesen wäre, er war ein Idealbild, nach dessen Prinzipien seine Schüler weiter arbeiteten. Das erste Produkt dieser Schule ist das Heiligkeitsgesetz[9]), das Lev, 17—26 und einige

---

[3]) Aber nicht hierin allein, sondern es ist „kein Zweifel, daß die Gesetzesreligion im großen und ganzen das Produkt einer durchaus innerisraelitschen Entwicklung ist“, wie Marti, die Religion des AT. unter den Religionen des vorderen Orients, 67, richtig sagt.

[1]) Denn auch in jüngerer Zeit kann von einem wirklichen Monotheismus nicht die Rede sein. Ich folge hier wieder H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel 34 f., KAT[3] 370 ff.; vgl. auch KAT[3] 115.

[2]) Ch. de la Saussaye I 174. Vergleiche Jeremias 25, 41 ff., 47 f., 209.

[3]) Der Perser Cyrus brachte nicht eigentlich neue Kulturwerte, sondern wurde geradezu zum Babylonier. KAT[3] 111 ff., H. Winkler, Die politische Entwicklung 31, M. Jastrow 254 f. Thiele 205, Jeremias 313, Marti, Die Religion des AT. unter den Religionen, 67.

[4]) KAT[3] 283.

[5]) H. Gunkel, Isr. und Babyl; der Einfluß Babyl. auf die isr. Religion. 1903 Göttingen.

[6]) Wellh. Prol[6] 403 ff., Meyer Gesch. II, 182 f.

[7]) Meyer, Gesch. II, 176.

[8]) Graf im Archiv 68 f. vgl. Ch. de la Saussaye I 301 f.

[9]) So genannt nach Klostermann „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie“ und „Beiträge“ 401—445.

andere Torot umfaßt. Es beruht — sehr wahrscheinlich außer Kap. 18—20 — auf Ezechiels Heiligkeitsbegriff [1]), und es liegt ihm darum die Idee von der Herrschaft des Heiligen in der kultischen Gemeinschaft zu Grunde. „Daß diese religiösen Gedanken Ezechiels früher Frucht trugen als das noch dazu spät (572) niedergeschriebene detaillierte Tempelgesetz, begreift sich unschwer“ [2]). Mir steht mit Cornill, Kautzsch, Wellhausen, Kuenen, Holzinger, Stade, Marti, Wurster u. v. a. die Reihenfolge Ez. H_2 P fest. Durch Baentsch ist klar gelegt, daß Kap. 18—20 und einige andere Stellen vorexilisch sind. Doch kommt diese ältere Schicht für uns nicht in Betracht, da sie den Oberpriester nicht erwähnt. Der von Baentsch [3]) H_2 genannte Teil des Heiligkeitsgesetzes aber hat einen Hohenpriester. Wir werden sehen, daß hierin die priesterlich-ezechielische Schule über ihren Lehrer hinausgegangen ist, aber noch nicht den Standpunkt des eigentlichen Priesterkodex erreicht hat.

Der Text ist durch Zusätze des Schlußredaktors des P, den wir mit Kautzsch R_P nennen, öfters erweitert [4]). Die Originalität des Ausdrucks הכהן הגדול מאחיו ist unanfechtbar, was als einziger Weinel [5]) ohne ausreichende Begründung anzweifelt. Nur Riehm [6]) scheint das einzigartige Wort מאחיו nicht bemerkt zu haben; denn er sagt von Lev. 21,10: „Der Hohepriester heißt, wie sonst nur Nu. 35,25 und 28 הכהן הגדול“, obwohl selbst Delitzsch auf die „etwas differierende Terminologie“ aufmerksam macht. Ich weise [7]) die Überschriften Lev. 17,2 21,1 21,16 und 17a, die entsprechenden Teile von 22,1–8, 17 und 18a und den

[1]) Gegen Delitzsch, Pent. krit. St. 617—26; Riehm I. 185; Klostermann, Zeitsch. u. Beiträge; Baudissin, Gesch. 133, 233, 279; und Einleitung 180—192 und 453—471; Driver-Rothstein 47—60, 157 bis 164; auch gegen Horst, dessen Vermutung Kuenen Th. T. 1882 S. 645 ff. widerlegt hat; mit Holzinger a. a. O. 406—418, Cornill a. a. O. 69—72; Kautzsch Abriss 185 f.; Wellhausen Prol.[2] 398—409, Prol.[6] 374—84; Stade B. Th. 300 f.; Kuenen Einleitung I. 1. 84 ff.; 264 ff.; Marti 52, 206 f., besonders aber mit Baentsch Heiligkeitsgesetz und P. Wurster „Zur Charakteristik und Geschichte des Priesterkodex und Heiligkeitsgesetzes“ in ZATW. 1884 4. Jahrg. 112—133.

[2]) Stade II. 66.

[3]) Heiligkeitsgesetz 74.

[4]) Auch Baudissin gibt dies zu 46.

[5]) a. a. O. 28 f.

[6]) a. a. O. I. 185.

[7]) Mit Kuenen Einl. I. 1. 265; Wellhausen, Komp. 157; Baentsch, Heiligkeitsgesetz 39 f.; Horst 22; Bertholet, Kommentar 72 ff.

Schlußsatz 21_{24} dem Redaktor zu. Statt זרעך bezw. זרע אהרון muß es nach Baentsch[1]) heißen זרעכם, nach Horst[2]) זרע הכהנים.

Die Autorschaft des Rp ist darum anzunehmen, „weil von den Priestern trotz der Überschriften, welche die Rede an sie ergehen lassen, in der Vorschrift selbst in dritter Person die Rede ist und ihre Bezeichnung „Aaron und seine Söhne" zum הכהן הגדול מאחיו schlechterdings nicht paßt". Außerdem gehören Rp an Lev. 22_{4a} und die Stellen, die die Salbung Aarons voraussetzen[3]).

Jedenfalls steht fest, daß das Heiligkeitsgesetz H_2 den Hohenpriester enthält. Solange aber der Hohepriester noch הכהן הגדול מאחיו heißt, ist er noch der primus inter pares, und nicht, wie der P annimmt, der Vater, dem die andern Priester als Söhne in Abhängigkeit gegenüberstehen. „Nach H_2 ist der Unterschied zwischen dem Hohenpriester und den Priestern noch graduell, nach P ist er geradezu wesentlich"[4]). „Schon der Ausdruck הכהן הגדול מאחיו gehört nicht dem Elohisten"[5]). In H_2 ist der Hohepriester noch der erste im Kollegium; also ist hier die Hierarchie noch nicht ganz durchgeführt[6]). Aber über Ezechiel, der den Hohenpriester noch nicht klar oder programmatisch enthält, ist H_2 hinausgegangen. Gerade an der Bedeutung des Hohenpriesters kann man deutlich beobachten, wie die literarische Entwicklung der gesetzlich-priesterlichen Schule im Exil über Ezechiel hinausgeht und eine voll ausgebildete priesterliche Gesetzgebung erstrebt[7]). Ez. Epigonen bleiben eben nicht an den Worten ihres Meisters kleben, sondern bauen sein auf der Heiligkeitsidee beruhendes Kultsystem weiter aus in der Richtung einer hierarchisch zugespitzten Ritualgesetzgebung. Die im Heiligkeitsgesetz[8]) dem Hohenpriester gegebenen Vorschriften steigern die an die gewöhnlichen Priester gestellten Anforderungen der Heiligkeit[9]) um ein nicht geringes Maß. Daher stimmen wir Baentsch völlig zu, wenn er ausführt[10]): „Zwar ist die Forderung der

---

[1]) a. a. O. 39.
[2]) a. a. O. 22.
[3]) Lev. 21_{10} und 21_{12b}.
[4]) Baentsch, Heiligkeitsgesetz 106.
[5]) Horst a. a. O. 21.
[6]) Wurster a. a. O. 127, 132.
[7]) Vgl. Smith a. a. O. 425.
[8]) Lev. 21_{10} ff.
[9]) Vgl. Ez. 44_{20} und $_{22}$.
[10]) Heiligkeitsgesetz 112.

Heiligkeit und äußeren Reinheit nicht auf alle Priester ausgedehnt, wie bei Ezechiel, aber um so schärfer und prinzipieller hat sie sich auf eine Person, die des Hohenpriesters, konzentriert". Unter Berücksichtigung dieses richtigen Gedankens habe ich eine gewisse Berechtigung zu der Behauptung, daß H_2 eine Andeutung des Propheten Ez.[1]) in dessen Sinne zu fester Form weiter entwickelt hat[2]).

Die exilisch-nachexilischen Priesterschulen werden diesen Gedanken von H_2 aufgenommen haben und in systematischer Durcharbeitung weitergebildet haben, bis die gesetzliche Theorie des Hohenpriesters zustande gekommen ist. Doch ist nicht völlig ausgeschlossen, daß unabhängig von Ez. in den exilischen Priesterköpfen die Idee des Hohenpriestertums entstand und in der Gestalt von H_2 auf das Ez. Kultsystem aufgepfropft wurde. Trotzdem aber bliebe die Behauptung zu recht bestehen, daß schon bei Ez. der Hohepriester in nuce vorhanden sei und daß die exilischen und nachexilischen Gesetzesschriftsteller keinen Ez. Ideen widersprechenden Begriff im Hohenpriestertum ausgebildet haben[3]), auch wenn sie in bewußt selbständiger Arbeit dazu gekommen wären. Die Gemeinde war in den Tagen des Exils so stark an der theoretischen Arbeit der Priesterschulen interessiert und beteiligt, daß sie bereitwillig diesen Gedanken in sich aufnahm, der einen Trost bot und zugleich ein gewisser Ersatz für das verlorene Königtum und die schwindende Hoffnung auf die nationale Wiederaufrichtung war.

Zu welcher Höhe der Auffassung die hohepriesterliche Theorie sich bis zur Zeit des Freilassungsediktes im Jahre 538 entwickelt hatte, kann aus den uns bekannten literarischen Produkten dieser Zeit nicht ermittelt werden. Sie war auf jeden Fall damals noch nicht vollendet[4]). Schuld daran trägt zum Teil das sporadische Aufleben der poli-

---

[1]) 45_{19}.

[2]) Der Zeitraum reichte nach meiner Meinung unter den damaligen Verhältnissen zu dieser Weiterbildung wohl aus. Gegen Stades Auffassung II. 103, die sich übrigens nur schwer mit II. 66 in Einklang bringen läßt.

[3]) Sondern, daß sie vielmehr im Sinne des Meisters die Entwicklung geleitet haben (vgl. Baentsch, Heiligkeitsgesetz 112, vgl. S. 12f. der Dissertation).

[4]) Nur hierfür also mache ich mir Stades Ansicht (II. 103) zu eigen, daß der Zeitraum nicht groß genug war, um ein derartig lückenloses hierarchisches System auf Ez. 45_{19} und Lev. 21_{10} ff. aufzubauen.

tischen Hoffnungen seit Jojachins Begnadigung. Doch kann man aus Jer. 52_{31} ff. und II. Kö. 25_{27} ff. nicht folgern, daß das Judentum seit der Begnadigung Jojachins im Jahre 562 „als Volk anerkannt und das Davidhaus wieder ein regierendes Königshaus war“ [1]). Von der regierenden Tätigkeit des Königshauses [2]) wissen wir weiter nichts, als daß Jojachin als König behandelt und an die Hoftafel gezogen wurde [3]). Wie paßt zu der Annahme einer Wiederaufrichtung der davidischen Königsherrschaft [4]) das Zugeständnis, daß „Juda von seinem Boden losgerissen zu einer vaterlandslosen Gemeinschaft geworden war“ [5]) und das Jojachin „ein offiziell anerkanntes Oberhaupt war, wenn dieses auch tatsächlich nichts zu sagen hatte“ [6]). Die Unterscheidung eines tatsächlichen Königtums von einem „offiziell anerkannten“, „einem theoretischen“, sodann die einer „Bestätigung“, von einer „Verfügung“, die ein Rechtstitel war, ist nicht annehmbar. Auch wirkt sie, wie jeder Leser von KAT[3] 284 bemerken wird, verwirrend [7]). Dies aber ist sehr wahrscheinlich, daß die Unterschätzung alles politischen Strebens, die für Ezechiel charakteristisch war, noch einmal dem frohen Glauben an eine Restauration des Reichs unter davidischer Herrschaft wich. Die Begnadigung des gefangenen Königs wurde als das erste verheißungsvolle Zeichen einer neuen Zeit angesehen. Das Feuer erhielt weitere Nahrung durch das Edikt des Cyrus, das den Hoffnungen der Exulanten einen realen Hintergrund gab. Die Erwartungen verdichteten sich sogar zu festen politischen Zielen, als Sesbazar und Serubbabel Statthalter wurden und als die große Weltbewegung einsetzte, „die den Untergang der Perserherrschaften unmittelbar bevorstehend erscheinen ließ“ [8]). Doch nicht lange konnten die Juden diesen alten Traum träumen. Die Perserherrschaft

---

[1]) KAT[3] 284; ähnlich Jeremias 313.

[2]) Das nach KAT[3] 117 unter geistliche Kontrolle gestellt wäre.

[3]) Stade II. 5, Meyer, Entstehung 78.

[4]) Die allerdings nur „theoretisch“, ein „Rechtstitel“ (KAT[3] 282) gewesen ist. Sie bestand nur in der Absicht der Wiederherstellung.

[5]) KAT[3] 282.

[6]) Meyer, Entstehung 78.

[7]) H. Winckler hat sehr recht, daß es auffällig sei, daß derselbe Amel-Marduk, der doch Judas Wiederherstellung anerkannt hatte, bei der späteren Überlieferung in einem sehr schlechten Ruf steht (KAT[3] 285). Diese auffällige Tatsache macht allerdings H. Wincklers Ausführungen auf der vorhergehenden Seite noch unwahrscheinlicher.

[8]) Meyer, Entstehung 81.

wankte nicht; die Juden mußten sich ins Unvermeidliche fügen und den Gedanken an eine nationale Restauration bald definitiv aufgeben.

---

3. Der mißlungene Versuch einer Realisierung der im Exil herausgearbeiteten hohenpriesterlichen Theorie, die aber noch nicht die des Priesterkodex ist, im neugegründeten Jerusalem.

Uns beschäftigt, bevor wir diesen Idealen weiter nachgehen, die Frage, welche Bedeutung das im neuen Jerusalem verwirklichte Hohepriestertum hatte. Es ist klar, daß die gesetzliche Theorie des Hohenpriestertums um 538 noch nicht vollendet war, sondern daß sie erst im Zusammenhange mit P fertig wurde[1]). Und wäre sie etwa wirklich schon abgeschlossen gewesen, so verhinderte die dira necessitas ihre Realisierung. Daß das Hohepriestertum noch nicht in Babylon selbst begründet worden ist, ist bei der Unvollkommenheit der dort möglichen Kultusausübung verständlich[2]). Es ist aber sicher anzunehmen, daß die Zurückkehrenden sich das Hohepriestertum als eine Institution des neuen Kultus gedacht haben. „Es waren ihnen ja die Linien vorgezeichnet, welche sie innehalten sollten“[3]). Die Möglichkeit der Entstehung des Hohenpriestertums aus dem Wunsch und Willen der Juden nehme ich an, ohne die Tragweite der persischen Intervention gering anzuschlagen[4]).

Es kommt noch etwas anderes hinzu, wodurch uns klar wird, daß die Entstehung des Hohenpriestertums

---

[1]) Daß auch H. Winckler trotz KAT[3] 285 [„der Priesterkodex forderte . . .“] P später als 538 abgeschlossen denkt, ergibt sich aus KAT[3] 331: „das geltende Gesetzbuch war ja noch das Deuteronomium“.

[2]) Vgl. Oettli, Geschichte 471.

[3]) Marti, „Sacharja“ 50.

[4]) Wovor Meyer, Entstehung 70, warnt.
Die Zusammenhänge der jüdischen Pläne mit denen der der babylonischen Hierarchie (KAT[3] 115 u. ö.) kann ich nicht als erwiesen ansehen; wenn auch als möglich.

nichts Überraschendes an sich hat[1]). Die Zadokiden[2]) konnten die Vorschriften Ezechiels, die ihnen das Priesterprivilegium verschafft hätten, der Wucht der historischen Tradition gegenüber[3]) nicht durchsetzen[4]). Und zwar spielte sich dieser Kampf, mindestens in seinen Anfängen, schon im Exil ab[5]). Es ist Tatsache, daß im neuen Jerusalem auch Nichtzadokiden zur Priesterschaft gehörten[6]). Es kommt vielleicht hinzu, daß die Zahl der Zadokiden zur Neuorganisation des Priestertums nicht ausreichte.[7]) Den Zadokiden mag als Entschädigung das Hohepriestertum zugefallen sein, das der ganzen Familie einen Ehrenvorrang vor den übrigen Priestern sicherte. Darnach wäre also die neue Institution in dem restaurierten Kultus das Resultat eines Kompromisses. Der genaue Zeitpunkt der Installation, die mit Genehmigung des Perserkönigs erfolgt sein muß, ist ungewiß; ebenso ist es — schon wegen der Unzuverlässigkeit des Chronisten[8]) — undeutlich, welche Bedeutung dieser Hohepriester gehabt hat[9]).

Die erste zurückkehrende Schar hat ein persischer Statthalter geleitet. Also war Juda rechtlich schon damals ein persischer Verwaltungsbezirk, nicht erst von Nehemia an[10]).

---

[1]) Vgl. dazu Stade, II. 104f. und Bibl. Th. 313 und Marti, Sacharja 54.

[2]) Vgl. dazu Oorth: De Aaronieden in ThT. 1884 und Vogelstein.

[3]) Vgl. Vogelstein 8.

[4]) Vogelstein 7ff. rechnet zu dieser Opposition auch Deuterojesaja (vgl. Jes. 56_3—$_7$, 66_{21}).

[5]) Auch Kittel sagt in Theol. St. II. 158: „Im Exil mögen die Leviten gegen die im absterbenden Reiche Juda schon vollzogene Degradation vereinzelt protestiert und ihre Rehabilitierung im neuen Reiche verlangt haben".

[6]) So ist z. B. aus den zurückgewiesenen Priestergeschlechtern (Es. 2_{62}f. u. Neh. 7_{64}f.) nach Es. 8_{33} Meremoth, der nach Neh. 3_4 u. $_{21}$ zu den Nachkommen des abgewiesenen Hakkoz gehörte, ein angesehener Priester geworden.

[7]) Vgl. Oettli, Geschichte 501.

[8]) Vgl. J. Geissler: „Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren insbesondere zur Chronik und den hexateuchischen Quellschriften", Chemnitz 1899; Meyer, Entstehung 203ff.: „Die Vorlage des Chronisten und ihre Quellen"; Kuenen, „das Werk Esras" in Ges. Abhandl. 375: „der Chronist ging überdies sehr frei mit seinen Dokumenten um"; Budde in ZATW. XII. 37ff.: Vermutungen.

[9]) Vgl. Marti, Sacharja 54.

[10]) Wie KAT[3] 298 ausgeführt wird, obwohl 286 steht: „Juda sollte nicht im Verhältnis eines nur tributpflichtigen Staates stehen, sondern der Kontrolle königlicher Beamten unterliegen".

Der erste persische Statthalter war Sesbazar[1]), mit dem aber Serubbabel[2]) nicht identisch ist[3]); er stand als Vertreter des Cyrus neben den nationalen Leitern der Karawane[4]) und später neben den nationalen Führern des neuen Gemeinwesens, „wie in römischer Zeit neben dem Synedrium als höchster nationaler Obrigkeit der Prokurator als Vertreter des römischen Reiches stand“[5]). Die nationalen Führer aber waren nicht Serubbabel, der Enkel Jojachins, allein, oder Serubbabel zusammen mit Josua, dem Enkel des letzten Oberpriesters am salomonischen Tempel, sondern — wie als einzige fast gleichzeitige Quelle[6]) die Liste der Heimgekehrten Es. 2_2 ff. und Neh. 7_6 ff. deutlich verrät — zwölf Familienhäupter aus vornehmen Geschlechtern, die, mit gleichen Rechten ausgerüstet[7]), ein vorläufiges nationales Regierungskollegium gebildet haben[8]). Die politische Selbständigkeit aber ist dahin, mögen die Perser den Juden

---

[1]) Vgl. Meyer, Entst. 76 ff. 130 ff.; KAT[3] 285 f.; ZATW. XVIII. 339 ff.

[2]) Rothstein hält Serubbabel für den Sohn Pedajas und diesen letzteren für identisch mit Sesbazar, den Führer der ersten Gola; Genealogie 64 ff.

[3]) Gegen A. v. Hoonacker in „Zorobabel et le sec“ 232—260, 506; mit Wellhausen, Isr. u. j. Gesch.[5] 164 u. Göttinger Gel. Anz. 1897,$_{95}$ (der isr. u. jüd. Gesch.[2] 120 die Identität angenommen hatte) mit Kuenen „die Chronologie des persischen Zeitalters und der jüd. Gemeinde“ in Ges. Abh. 212—251 bes. 218 ff. (der auch früher Einleitung I_2 173 die Identität angenommen hatte), mit Stade II. 101; Guthe, kurzes Bibelwörterbuch 1903, Artikel Serubbabel; Sellin, Studien II. 35 f., 56; Smend, die Liste 19; Marti, Sacharja 52; Sellin, Serubbabel 7; Siegfried, Kommentar zu Es. 21 . .

[4]) Meyer, Entstehung 193.

[5]) Stade II. 101, H. Winckler (KAT[3] 284 f.) legt sehr viel Gewicht auf den Rechtstitel, dessen Bestimmungen Cyrus auszuführen hatte. Der Rechtstitel aber genügt im politischen Leben nicht, da entscheidet die Macht. Auch eine Annahme besonderer Bestrebungen der Orthodoxie ist nicht nachweisbar. Er meint: „Der Priesterkodex forderte keinen König, sondern einen Hohenpriester an der Spitze des Staaates“. Der Priesterkodex war doch damals noch gar nicht fertig! Auf der nächsten Seite (286) nimmt H. Winckler aber anscheinend doch an, daß die Juden Ansprüche auf einen König erhoben hätten.

[6]) Gegen Wellhausen, Gött. Gel. Anz. 1895, 77 ff., 1897, 89—97, Prol.[6] 141 Anm. und auch gegen Sellin, Studien II. 104 ff. mit A. van Hoonacker „Zorobabel et le s. t. 91 ff. 638 ff.; Smend, die Liste 6; Oettli, die Bücher der Chron. Es. u. Neh. 150 u. bes. Meyer, Entst. 94 ff., 135—198.

[7]) Anders Marti, Sacharja 54.

[8]) Meyer, Entst. 130 ff. 193; Oettli, Geschichte 506 ff. An ihre Stelle traten bald die „Ältesten Judas“, analog der alten Geschlechtsverfassung.

auch eine ausgedehnte Selbstverwaltung gewährt haben[1]); denn mit der ersten Gola kehrte als persischer Statthalter[2]) — nicht etwa als König[3]) — Sesbazar zurück. Weder Serubbabel[4]) noch Josua werden in der Liste der Heimgekehrten durch besondere Titel hervorgehoben. Ihre Besonderheit liegt nur darin, daß sie als erste unter den Zwölf genannt werden. Niemand erwartet, daß Josua etwa schon auf der Reise die hohepriesterliche Würde bekleidet habe[5]), wenn er auch schon dafür in Aussicht genommen sein mag[6]). Vielmehr ist es ganz natürlich, daß erst in

[1]) „Das Verhalten der Perser gegen die Juden ist nichts außergewöhnliches und wunderbares, sondern die Konsequenz der Grundsätze, nach denen sie alle die zahlreichen Nationalitäten regiert haben, die sie in ihrem Weltreiche zusammenhalten mußten" (Meyer, Entstehung 70). Es ist aber unrichtig, wenn Jeremias 313 diese Tatsache folgendermaßen formuliert: „Cyrus gab die Erlaubnis zur Begründung eines selbständigen Staates mit eigener Verwaltung".

[2]) Es heißt KAT[3] 115: „Damit war zugleich die Wiederaufrichtung eines Staates mit eigener Machtvollkommenheit ausgesprochen". In dieser Charakterisierung fehlt der Begriff der nationalen Unselbständigkeit, der zum Ausdruck kommt, z. B. 118: „Allein wir hören nichts von neuen Versuchen, das Heil anders als unter einem persischen Statthalter zu finden" und noch deutlicher 286: „Juda sollte nicht im Verhältnis eines nur tributpflichtigen Staates stehen, sondern der Kontrolle königlicher Beamten unterliegen". Die Begriffsbestimmung scheint mir überhaupt bei der Definierung des politischen Charakters der nachexilischen Gemeinde durch Winckler zu schwanken.

[3]) Wenn Meyer, Entstehung 75 Anm. 3, ausführt: „Als legitimes Oberhaupt des Volkes", so ist er nur insofern zu diesem Ausdruck berechtigt, als Sesbazar durch den Willen des Cyrus zu seinem Amte legitimiert war. Er war es nicht etwa schon als Erbe des Königshauses.

[4]) Die Vermutung Rothsteins, „die Genealogie . ." 64ff., Sellins Serubbabel 12ff. u. „Studien II. 77ff." u. Meyers „Entstehung . .78f.", daß Serubbabel zur Zeit des Edikts ein zarter Knabe gewesen sei, kann, da die Genealogien sich mehrfach widersprechen und spätere Überarbeitung aufweisen, die Authentizität der Liste nicht umstoßen. Auch E. Meyer hat in seinem gegen Wellhausen gerichteten Schriftchen „J. Wellhausen . ." S. 15 und „Geschichte des Altertums" III. 1. 185 seine Vermutung wieder zurückgenommen. Sellin „Studien 77ff." gibt wenigstens zu, daß Josua Teilnehmer der ersten Karawane war, wenn auch nicht Serubabel. Das erstere steht fast allgemein fest und ist für unseren Zweck die Hauptsache.

[5]) Wie Sellin „Serubbabel 13" anzunehmen scheint.

[6]) A. v. Hoonacker „le sac . . 369": „Son origine est le titre même de son droit au pontificat"; vgl. auch A. v. Hoon, „Nouvelles Études" 102.

Jerusalem die feierliche Investitur vor sich gegangen sein wird, nachdem einigermaßen geordnete Zustände hergestellt waren. Für diese Meinung sprechen besonders Es. 2_{63} und Neh. 7_{65}, wonach die Priester, deren priesterliche Herkunft zweifelhaft war, vom Genusse des Hochheiligen ausgeschlossen werden sollten, bis wieder ein Priester für die Handhabung der Urim und Tummin erstünde. Diese Bemerkung scheint mir nur das Fehlen eines Hohenpriesters um das Jahr 537 vorauszusetzen[1]) und anzudeuten, daß noch Verhandlungen über die Organisation der Priesterschaft und über die Person des geplanten Hohenpriesters stattfanden — nichts anderes. In den auf das Jahr 537 folgenden Jahren muß jedoch das Hohepriesteramt eingerichtet worden sein, da die um das Jahr 520[2]) auftretenden Propheten Haggai und Sacharja (1—8) den Josua als Hohenpriester kennen. Es ist ganz natürlich, daß die Gemeinde, die in Heiligkeit Jahve dienen wollte, sobald als möglich einen Priester wählte, der den vorläufig provisorischen Kultus und späterhin den Tempeldienst[3]) leiten sollte. In Sach. 3_1 ff. sah man die Bestätigung und Garantie der Gemeindeüberzeugung, daß Jahve diese Institution für die

---

[1]) Vgl. Smend „Die Liste . . 18“; Stade II. 103. Ich kann mich also nicht Bertholet (Kommentar 7), Oettli (Geschichte 501) und Siegfried (Kommentar 27) anschließen, die aus Es. 2_{63} den Schluß ziehen, daß Josua für „unfähig“ gehalten worden sei, das Losorakel zu erneuern. Denn zu derselben Zeit war doch Josua fähig, an leitender Stelle tätig zu sein (vgl. Es. 3_8), und bald darauf hielt man ihn doch für fähig, Hoherpriester zu werden. Von Unwürdigkeit kann gar nicht die Rede sein (vgl. Siegfried, Kommentar 27). Nach meiner Ansicht beweißt Es. 2_{63} eben nur, daß zu dieser Zeit ein Verwalter des Urim- und Tummimorakels, d. h. ein Hoherpriester — dieser soll ja nach der späteren Anschauung des Gesetzes allein das Losorakel verwalten (vgl. Ex. 28_{30} 29_5, Lev. 8_8, Nu. 27_{21}) — noch nicht da war. Anders Baudissin, Geschichte . . 140 f. und E. Sellin, das israelitische Ephod“ 18 f.: „Aber die aus Babylon heimkehrenden Juden haben keinen Priester mehr, der Urim u. Tummim zu handhaben wüßte.“

[2]) Zur Chronologie vgl. E. Meyer „Entst.“; Sellin „Studien“; Kuenen „Die Chronologie des persischen . .“ in Ges. Abh. 212 ff.; gegen H. Kosters „Het herstel van Israël in het perzische tijdvak“, Leiden 1881 u. A. van Hoonacker „Nouv. Études“ 104—150 u. „Zorobabel et le second temple“ 489—515 u. KAT[3]; vgl. A. Klostermann in RE[3] Bd. V 500 ff. „Esra und Nehemia“.

[3]) Über den 2. Tempel vgl. E. Schrader St. Kr. 1867, 3. Heft 460—504: „Die Dauer des 2. Tempelbaues“; A. v. Hoonacker: „Zorobabel et l. s. t.“ in „le Muséon“; Meyer „Entstehung“ 73 f., 130 ff., 81 ff., vgl. dazu St.Kr. 1884: „Über die Bedeutung des jerus. Tempels in der at. Religion von R. Smend, 689—740.“

richtige Form der Kulturorganisation hielte und gnädig ansähe.

Des Hohenpriesters Josua Stellung ist eine sehr bescheidene gewesen[1]). Alle Berichte in den Memoiren Esras und Nehemias und die Zeugnisse der beiden Propheten stimmen darin überein, daß Josua bei weitem nicht die Stellung erreicht hat, die der Priesterkodex später seinem Hohenpriester zuschreibt[2]). Wir erfahren von der Tätigkeit Josuas fast gar nichts; er steht immer hinter den Statthaltern zurück[3]), selbst da, wo es sich um priesterliche Angelegenheiten[4]) und den Tempelbau handelt[5]). Der Grund dafür liegt in dem Umstand, daß der Statthalter durch die Vollmachten[6]) des Perserkönigs, den er vertrat, an Ansehen und Autorität dem Hohenpriester überlegen war[7]). Die in den Anmerkungen angegebenen Stellen beweisen, daß Josuas rechtliche Befugnisse sehr gering waren[8]). Sesbazar und darnach Serubbabel werden stets an erster Stelle genannt[9]). Es ist selbst bei Ereignissen, die Priesterschaft, Kultus und Tempel betreffen, der Hohepriester nicht erwähnt[10]). Und mit seinen nächsten Nachfolgern ist es nicht anders. Sie treten fast gar nicht hervor und haben keine

---

[1]) So auch Baudissin, Geschichte 141.

[2]) Vgl. R. Smith 425: „Der 2. Tempel hat überhaupt niemals einen Hohenpriester gehabt, der dem Hohenpriester-Ideal, das im Priesterkodex gezeichnet ist, voll entsprochen hätte".

[3]) Es. 2_2, 3_8, 4_3, 5_2, $_{14-16}$, 6_7, 1_8, Neh. 7_7 u. 12, vgl. A. van Hoonacker, le sac. 322f.

[4]) Es. 2_{63}, 1_8, 5_{14-16}, Neh. 7_{65}, vgl. A. v. Hoonacker, 5 sacerdoce 359.

[5]) Vgl. dazu StKr. 1893, 778 J. Ley, der aber zu einseitig urteilt; denselben Fehler mit entgegengesetztem Ergebnis macht A. van Hoonacker, le sac. 319: „Dans ces conditions la religion et le culte ne pouvaient manquer de devenir l'élément le plus important de la vie nationale. L'autonomie politique ayant disparu, le gouvernement temporal demeurant en dernière analyse aux mains des satrapes et du monarque persan, le clergé se trouva par la force des choses, la classe dominante dans la nouvelle société juive".

[6]) Es. 1_8, 3_7, 4_3, 5 und 6.

[7]) Gegen Vogelstein 12.

[8]) Vgl. Smend „die Liste . . ." 26.

[9]) Vgl. Smend „die Liste . . ." 25; wir würden aber dort nicht sagen: „das Laienelement hatte die Oberhand", sondern „der Bevollmächtigte des Perserkönigs"; gegen A. von Hoonacker, le sacerdoce 319.

[10]) Neh. 10_2ff. fehlt seine Unterschrift. Wenn der 8_7 und 9_4 erwähnte Josua der Hohepriester sein soll, so gehört er jedenfalls nicht zu den einflußreichen Personen, die neben Esra stehen, sondern rangiert unter einer Anzahl sonst nicht hervorragender Priester und Leviten.

Autorität[1]). Der Hohepriester tritt auch bei den beiden Propheten Haggai und Sacharja hinter dem 2. Statthalter Serubbabel zurück, wie später behandelt werden wird. Man kann also keineswegs als Charakteristikum des nachexilischen Hohenpriesters die Selbständigkeit in Kult und Tempel ansehen.

Wir teilen hier einmal völlig van Hoonackers Meinung[1]): „nous ne sommes donc point autorisés à attribuer au code sacerdotal une origine postexilienne, sous prétexte que seule l'époque du second temple, à la différence de la période antérieure, aurait connu le grand prêtre souverain en vertu même de ses attributions religieuses". Uns machen andere gewichtigere Gründe die nachexilische Abfassung zur Gewißheit. Auch Wellhausen hat eine früher[3]) einmal ausgesprochene Ansicht, daß die Hierokratie schon faktisch bestand, bevor der Priesterkodex eingeführt wurde, später[4]) korrigiert.

Die Selbständigkeit in den Kultusobliegenheiten, die Sacharja für den Hohenpriester in Anspruch nimmt, aber nicht etwa voraussetzt[5]), haben Josua und seine Nachkommen[6]) in Wirklichkeit nicht gehabt. Sondern selbst über den Kult führte der persische Statthalter die Aufsicht[7]), wie er auch der bevollmächtigte Anfänger und Leiter des Tempelbaues war. „Dies erscheint verständlich. Grade in der ersten Zeit wird der Perserkönig die Zurückgekehrten in möglichster Abhängigkeit gehalten haben"[8]). Eine Partei, zu deren Wortführern Sacharja gehörte, wird darnach gestrebt haben, dem Hoh. eine würdigere Stellung zu verschaffen; aber im 1. Jahrhundert der Perserherrschaft ist sie nicht durchgedrungen[5]). „Der Hoh. war in der ganzen

---

[1]) Nehemia, als Vertreter des Perserkönigs, stößt eine hohepriesterliche Anordnung um (Neh. 13, 4 ff.) und vertreibt einen nahen Verwandten desselben (Neh. 13, 28).

[2]) „Le sacerdoce . . ." 331.

[3]) Prol.[2] 447 anm.

[4]) Prol.[6] fehlt die betr. Anmerkung.

[5]) Sacharjas vierte Vision (cap. 3_{1-7}) ist also nicht die Entscheidung des Streites um die Frage, wer auf dem Tempelplatz zu gebieten habe, wie Guthe, Geschichte 247, annimmt, sondern nur eine Forderung des Propheten; vgl. Oettli Geschichte 515.

[6]) Vgl. A. v. Hoonacker „le sacerdoce . . ." 324 u. 331.

[7]) Oettli, Geschichte 501, 506.

[8]) Meyer, Entstehung.

[9]) Gegen KAT[3] 294 und gegen Vogelstein a. a. O. 12; vgl. zu der Stellung der Gemeinde zu Serubbabel besonders Sellins „Studien"

persischen Zeit ebenso wie zur Zeit der Könige der weltlichen Behörde untertan". Es ist aber wohl zu viel gesagt, wenn Graf [1]) weiterhin behauptet, daß von dem Perserkönig und seinem Stellvertreter in Juda allein die Veränderungen ausgingen, die den Gottesdienst oder das religiöse Leben der Gemeinde betrafen [2]). Ich nehme allerdings an, daß der persische Statthalter auch über die kultischen Verhältnisse das Aufsichtsrecht hatte, daß er der Leiter des Tempelbaues war [3]) und daß er allen Veränderungen und Neuerungen unter dem Vorbehalt der persischen Zustimmung [4]) die Genehmigung gewähren oder versagen konnte [5]), glaube aber nicht, daß alle Anregungen von dieser Seite ausgingen, daß nicht auch jüdische Wünsche und Forderungen Geltung hatten und daß sich das religiöse Leben der Gemeinde seine Bahnen von einer auswärtigen heidnischen Macht vorschreiben ließ. Dagegen wirkte schon die Erinnerung an die große Vergangenheit des Gottesvolkes und das Auftreten der prophetischen Zeitgenossen. Jedoch verrät das einmütige Zeugnis aller Berichte, daß die Stellung des Hohenpriesters im neuen Jerusalem eine sehr bescheidene war. Selbst die chronistische Überarbeitung der Memoiren und die eigene Darstellung des Chronisten hat diese Tat-

---

und „Serubbabel" (ersteres besprochen von J. Rothstein, St. Kr. 1902, 2. Heft 282—336). Worin bestehen die „unbestrittenen Vorrechte" des aus dem Exil gekommenen Hohenpriesters, von denen Graf Baudissin (Geschichte 128) spricht? Auch Josua ist kein Hoherpriester im Sinne von P gewesen (gegen KAT[3] 298).

[1]) Graf im Archiv 232.

[2]) Es ist eine Übertreibung, wenn A. v. Hoonacker in „le sacerdoce" 359 ausführt: „Après l'exil . . . le culte jouit peut-être moins que jamais d'une autonomie parfaite à Jerusalem". Ebensowenig sind durch biblische Zeugnisse folgende Behauptungen zu belegen: „L' entretien de la maison de Dieu, les fournitures nécessaires à la célébration des cérémonies sacrées, la répartition des revenus entre les ministres, tout était réglé en principe par des décrets emanant du pouvoir suzerain étranger et surveillé par ses représentants". Die Bestimmungen über diese formalen Details des Kultusbetriebs blieben vielmehr der Gemeinde überlassen.

[3]) Vgl. Meyer, Entstehung 75.

[4]) In demselben Sinne erscheint Darius in der ägyptischen Tradition als der letzte große Gesetzgeber der Ägypter, an dessen Hof der Oberpriester von Sais geht, um sich von ihm die Vollmacht geben zu lassen, das Hierogrammaten-Kollegium zu reorganisieren und den Kultus neu zu ordnen (Meyer, Entstehung 71).

[5]) Vgl. E. Meyer, Geschichte, III. Bd., I. Heft, 196 ff. und Entstehung 183, 212 ff. über den angeblichen Anteil der Perserkönige an der Einführung des Priesterkodex.

sache nicht beseitigt. Demgegenüber ist es verwunderlich, daß Lippert, der überhaupt die Bedeutung des isr. Priestertums — besonders in seinem Verhältnis zum Königtum [1]) — sehr überschätzt, sagen kann [2]): „Unter priesterlicher Führung kam der neue Herrenstamm ins Land und ein Hoherpriester ordnete sofort alle Angelegenheiten, deren autonome Ordnung dem unterworfenen Volke gestattet blieb, — einen König hatte die Provinz nun natürlich nicht; König war nun im Herzen des Juden nur der Eine, den der Oberpriester vertrat" und „der Hohepriester ist das eigentliche Volkshaupt" [3]). Es wäre an sich möglich, daß nach dem Verschwinden Serubbabels, der für die Juden nicht allein der Vertreter des Persers, sondern mehr ihr Volksgenosse war, dessen königliche Herkunft ihre messianischen Hoffnungen erregte, Josuas Macht gestiegen wäre [4]), da von dieser Zeit an die Gemeinde nur noch in dem jerusalemischen Heiligtume einen Halt finden konnte [5]). Die biblischen Berichte aber gestatten diesen Schluß nicht. Die „gesteigerte Machtvollkommenheit", von der E. Meyer, dem ich im allgemeinen folge, spricht [6]), kann nur darin bestehen, daß der Hohepriester des neuen Tempels von den Persern nicht so völlig abhängig war, wie der Oberpriester von den vorexilischen Königen, die die Erbauer und Besitzer des Tempels gewesen waren [7]). Diese Stellung nahmen aber jetzt nicht etwa Sesbazar

---

[1]) II 58—69, 161—183, 96—104 u. ö.

[2]) II 188.

[3]) II 191.

[4]) Es stimmt nicht, daß der oberste Priester seit der nachexilischen Zeit zugleich Oberhaupt des staatlichen Gemeinwesens war, wie O. Kluge a. a. O. 32 meint. Das wurde er erst reichliche Zeit später.

[5]) Auf keinen Fall hat er während Serubbabels Statthalterschaft eine hohepriesterliche Stellung bekleidet, wie P. sie kennt. So stellt sich H. Winckler KAT[3] 281 ff. Vgl. dazu E. Meyer, Entstehung 88: „Sicher ist, daß Darius hier eingegriffen hat. Durch die Absetzung des Königshauses" — erst! — „haben die Perser der Entwicklung der Theokratie, der Wiederaufrichtung der Priesterherrschaft freie Bahn gemacht."

[6]) Geschichte des Alt. III 193 und Entstehung 235.

[7]) Wir teilen hier A. v. Hoonackers Ansicht, soweit er die Tatsachen feststellt, ohne seinen Schlüssen beizustimmen, z. B. (le sacerdoce 360): „Ce serait donc s'abuser de croire que le rôle rempli par les rois avant l'exil fut contraire, soit aux dispositions du code sacerdotal, soit à l'esprit, qui régna parmi la communauté du second temple."

oder Serubbabel[1]) ein, sondern eigentlich die Gesamtheit der Gemeinde[2]).

Wir ziehen aus unseren Ausführungen den Schluß, daß die Institution des nachexilischen Hohenpriestertums zwischen 537 und 520[3]) erfolgt ist, und daß der Hohepriester keine leitende, keine rechtlich fundierte, nicht einmal eine auf kultischem Gebiete unabhängige Stellung einnahm. Dies ist umso bemerkenswerter, als der Gedankenkreis der Zurückgekehrten durch die priesterlichen Theoretiker des Exils empfänglich gemacht war, dem neu geschaffenen Amte Achtung und Gehorsam entgegenzubringen. Aber die Verhältnisse ließen die ersten Hohenpriester nicht zu Bedeutung und Geltung kommen. Einige von ihnen mögen dies Mißgeschick selbst verschuldet haben.

4. Sacharjas prinzipielle Stellung zur hohenpriesterlichen Theorie und zum realisierten Hohenpriestertum des neuen Tempels.

Ohne Kämpfe aber geschah diese Zurückdrängung des nachexilischen Hohenpriesters nicht. Kunde davon gibt uns Sacharja[4]), in dem ich[5]) einen Verteidiger der Ansprüche Josuas[6]) vermute. Aber auch Sacharjas Zeugnis macht uns das Bild der tatsächlichen Verhältnisse im neuen

[1]) Von dem A. van Hoonacker, le sacerdoce 323, sagt: „Zorobabel n'agit pas autrement, que les rois avant l'exil". Ein solcher Ausspruch wäre gescheitert an dem persischen Veto und an den Rechten der Gemeinde an dem zum größten Teil aus ihren eigenen Mitteln erbauten Tempel.

[2]) Die Stellung des Hohenpriesters charakterisiert A. v. Hoonacker an mehreren Stellen in unserem Sinne (le sacerdoce 329 ff.: „En lui le peuple ne pouvait voir . ." „Quand le grand prêtre occupait seul. .")

[3]) Sollten neue Entdeckungen eine andere chronologische Anordnung nötig machen, würden sich wesentliche inhaltliche Änderungen daraus nicht ergeben. Vgl. Ch. de la Saussage I 306: „Wenn auch historisch überaus wichtig, ist die betreffende Frage für die Geschichte der Religion ziemlich gleichgültig".

[4]) Haggais Prophetie bestätigt nur das Dasein des Hohenpriesters um 520, bringt aber keine Aufschlüsse über das Wesen des Hohenpriestertums seiner Zeit.

[5]) Vgl. S. 30.

[6]) A. v. Hoonacker, le sacerdoce 323, bestreitet, daß eine Rivalität zwischen Serubbabel und Josua bestanden habe.

Jerusalem nicht deutlich, es ist mir wichtiger als Fortsetzung der exilischen Theorie vom Hohenpriestertum [1]). Sacharja bemüht sich in seinen Gleichnissen, die Vertreter der politischen und der priesterlichen Gewalt als gleichwertig hinzustellen [2]) — aber vergebens; seine Stimme dringt nicht durch.

Diese Forderung ergibt sich logisch aus seiner theoretischen Auffassung von dem Wesen des Hohenpriestertums, die ziemlich klar als eine Phase der bei Ezechiel und in H_2 einsetzenden und im Priesterkodex zum Abschluß gekommenen Entwickelungsreihe, als eine Vorstufe der gesetzlichen Anschauung vom heiligen und königlichen Hohenpriester erscheint [3]). Erschwert wird uns leider die Erkenntnis einer etwa gradlinig verlaufenden Entwickelung der hohenpriesterlichen Theorie durch zwei Umstände. Erstens wird sie bei Sacharja zugunsten der messianischen Idee in den Hintergrund gedrängt [4]) und dient z. B. auch 3, 1 ff. nur als Grundlage einer messianischen Verheißung. Zweitens fehlen uns zwischen H_2 und Sacharja literarische Zeugnisse, die eine Verbindung herstellen könnten. Unser Prophet überrascht uns nämlich beinahe mit der Tatsache, daß schon für ihn der Hohepriester der Vertreter der Gemeinde ist. Sacharja erblickt den Hohenpriester Josua, vom Satan angeschuldigt [5]), in schmutzigen Kleidern vor dem Engel Jahves stehend. Das befleckte Gewand soll die Schuld der Gemeinde darstellen [6]). Aber der Ankläger wird von dem Engel zurückgewiesen im Namen Jahves, der Jerusalem, das damals ja der Wohnsitz fast der ganzen Gemeinde war, erwählt habe und zur messianischen Herrlichkeit führen werde. Um dieser Erwählung willen kann

---

[1]) Vgl. S. 22 ff.

[2]) So auch Vogelstein 10 ff.; nur ziehe ich den umgekehrten Schluß, daß die hohepriesterliche Partei nicht durchdrang. Vgl. dazu Meyer, Entstehung 235 und KAT[3] 293. Vgl. Baudissin, Einleitung 560—72.

[3]) Ich versuche also, die Entstehung des gesetzlichen Hohenpriestertums als „eine lediglich auf innerer Notwendigkeit beruhende Entwickelung zu begreifen", welche den Schlag der persischen Intervention, die dem nachexilischen Hohenpriestertum eine traurige Rolle aufzwang, theoretisch überwunden hat. Vgl. dazu E. Meyers ablehnende Stellungnahme Entstehung 70.

[4]) Gegen Schultz, AT. Th. 310.

[5]) Diese Vorstellung geht wohl auf eine babylonische zurück. Vgl. KAT[3] 461 ff.

[6]) Vgl. Martis Kommentar 408 und Nowacks Kommentar 353.

Jahve den geistlichen Vertreter des neuen Jerusalem[1]) nicht verwerfen. Josua wird mit reinem Kopfbund[2]) und Feiertagskleidern geschmückt, zum Zeichen, daß das schuldbeladene Volk von Jahve gnädig angenommen ist und nun rein vor ihm dasteht.

Es bleibt zweifelhaft, ob die Schuld Israels in der Last seiner viele Jahrhunderte hindurch aufgehäuften kultischen Verfehlungen oder in frischer Vergehung besteht. Die Worte: „Ist dieses nicht ein dem Brand entrissener Holzscheit?“ sprechen für eine alte Schuld, da dieses Bild den Hohenpriester als Repräsentanten des aus dem Drangsalsfeuer des Exils geretteten Volkes[3]) kennzeichnet. Doch ist andrerseits möglich, daß außerdem eine neue Schuld — im Sinne Sacharjas vielleicht das Unterlassen des Tempelbaues — des schon aus dem Exil geretteten Volkes gemeint ist, die Jahve in Gnaden vergibt, weil Jerusalem von ihm erwählt ist. Marti kombiniert beide Auslegungen und führt aus[4]): „Des Landes Schuld aber sind die Sünden, die das Volk in die Verbannung führten und durch diese Wegführung ihre Bestrafung erfuhren. Doch scheinen die gegenwärtigen schwierigen Verhältnisse noch deutlich zu verraten, daß die Schuld immer noch nicht abgetragen ist[5])“. Auf keinen Fall aber ist die Schuld eine Privatschuld! Denn schon die Begründung für die vergebende Gnade Jahves: „weil Jahve Jerusalem erwählt hat“ zeigt ganz deutlich, daß hier nicht von Josua als Person, sondern von dem Hohenpriester als Vertreter des neuen Jerusalems die Rede ist[6]). Es wird also der Hohepriester als Jerusalems

[1]) Vgl. Martis „Sacharja“ 81 ff.

[2]) R. Smith a. a. O. 426 Anm. 1.

S. J. Curtiss a. a. O. findet in der Erwähnung des Kopfbundes, einer Kopfbedeckung, die doch den Priestern fast aller Religionen eigen war, einen Beleg dafür, daß Sacharja die gesetzlichen Bestimmungen über den hohenpriesterlichen Ornat gekannt habe. Eine ähnliche Stellung nimmt Bredenkamp a. a. O. 195 f. dazu ein, der in dem Sacharja 3, 9 erwähnten אבן scheinbar die zwei Schohamsteine oder die zwölf Steine des Choschen sieht und daraufhin sagt: „Es sind also die Details des hohenpriesterlichen Ornaments als bekannt vorausgesetzt.“ Vgl. dagegen Jeremias 367.

[3]) Vgl. Sellin „Studien“ II, 59.

[4]) Marti, Kommentar 408.

[5]) Vgl. Oettli „Geschichte“ 514 f.

[6]) Aus Stades Ausspruch (B. Th. 315): „Daß die Hindernisse der besseren Zeit nicht weichen wollten, haben vermutlich manche dem Hohenpriester zur Last gelegt“, könnte man herauslesen, daß er eine Entsündigung Josuas in eigener Person annähme. Doch würde dies seiner Auffassung in II 125 widersprechen.

Repräsentant in vorbildlicher Weise entsündigt[1]). Diese Sühneauffassung erweist sich als unentwickelter und einfacher als die im Priesterkodex vertretene[2]). Es zeigt sich hier, daß Sacharjas Vorstellungskreis gesättigt ist von dem Geiste der exilischen Gesetzesschriftstellerei, daß ihm aber das fertige System noch nicht bekannt ist. Wäre dies der Fall, so würde der Prophet bewußt davon abweichen; eine solche ablehnende Stellungnahme aber paßt zu seinen sonstigen Anschauungen nicht. In Sacharjas Sühneauffassung könnte man vielleicht eine Frucht des Keimes sehen, den Ezechiel[3]) in die Herzen seiner Koëtanen gesenkt hatte. Sodann erhält der Hohepriester eine Verheißung. Die Bedingung[4]) für ihre Erfüllung ist ein Wandel auf Jahves Wegen und treue Pflege der kultischen Obliegenheiten[5]).

Ein zweites Anzeichen ezechielischen Einflusses auf Sacharja könnte man hier sehen. Der Umstand, daß die Aufsicht über die Vorhöfe Jahves eine der Hauptamtspflichten des Hohenpriesters ist, zeigt uns, daß „Ezechiels Heiligkeitsbegriff und seine Besorgnis, es möchte Profanes mit dem Heiligen in Berührung kommen“[6]), auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Wenn diese Bedingung erfüllt, soll er den Tempel, „Jahves Haus“[7]), und den Kultus regieren[8]), dann soll er also die Stelle einnehmen, die vor dem Exil den Königen als Wirten des Tempels zukam. Wir sahen, daß der Prophet mit seinen Forderungen nicht durchdrang[9]), daß auch sein Gedanke von der Gleichwertig-

[1]) Anders C. von Orelli, Die 12 kl. Proph., 2. Aufl., 1896, München, 177—80.

[2]) Vgl. den letzten Teil.

[3]) 45_{19}.

[4]) Diese Bedingung würde P wohl nicht stellen, denn für ihn ist die absolute Heiligkeit des Hohenpriesters Voraussetzung.

[5]) Der Nachsatz v. 7 beginnt nicht erst mit dem Tempuswechsel bei ונתתי, wie C. v. Orelli, Die 12 kl. Proph. 178f. annimmt und wie Morti früher annahm (St.Kr. 1892, 2. Heft, „Zwei Studien zu Sacharja I, der Ursprung des Satan“, 207—45, und in der Kautzschen Übersetzung), sondern schon bei גם אתה (Keil, Kommentar über die kl. Proph., 1866, 544; Nowack, Kommentar 327; Marti, Kommentar 410); in ähnlichem Sinne konstruieren die LXX.

[6]) R. Smith 454.

[7]) Nicht „das Volk Israel“, wie Baudissin, Geschichte 253, annimmt.

[8]) Anders Sellin, Studien II. 76ff.

[9]) Wir haben gar keinen Grund zu der Annahme, daß Sacharja „auf jeden Fall beweise, daß das Hohepriesteramt und damit die Forderungen der Theokratie, wie sie dem Priesterkodex zugrunde liegen, durch Serubbabel anerkannt werden“. (KAT³ 294.) Das Gegenteil ist der Fall.

keit der weltlichen und geistlichen Gewalt[1]) nicht Gemeingut wurde. Ein noch bedeutungsvolleres Moment der Verheißung besteht darin, daß dem Hohenpriester freier Zugang[2]) zu Jahve zugesichert wird. In diesen Worten ist der im Gesetze noch schärfer ausgeprägte Gedanke, daß der Hohepriester als heiliger Vertreter der Gemeinde Jahve im Gebet für sie stets nahen darf, im Keime enthalten. Josua gilt dem Sacharja als der „sakramentale Repräsentant“[3]) Jerusalems, eine Vorstellung, die sich aus seiner Sühneanschauung ergibt. Auch hier erscheint Sacharja als Erbe der Gesetzesvorschriften; doch fehlt ihm noch die gesetzliche Idee von der per se sühnenden Bedeutung des Hohenpriesters[4]). Baudissins Annahme[5]), daß Sacharjas Anschauungen vom Priestertum entwickelter wären, als die in P vorliegenden, trifft jedenfalls für den Hohenpriester nicht zu.

In dem Abschnitt Kap. 6_{9-15}, den Baudissin vielleicht für seine Ansicht verwerten könnte, scheint mir mit vielen andern Auslegern[6]) eine sinnstörende Textverderbnis zu herrschen. v. 11_6 vom Athnach an ist der Zusatz eines Diaskeuasten, der den Text den Verhältnissen, wie sie sich später wirklich gestalteten, angepaßt hat[7]); in v. 13 wäre hinter והיה „Josua“ einzuschieben, da erstens die Idee von der priesterlichen Stellung des messianischen Königs

[1]) Vgl. dazu noch Sach. 4.

[2]) Zu lesen ist: מהלכים.

[3]) Smend, Die Liste, 25.

[4]) Vgl. S. 57 ff.; die Begründung des Priesterkodex für die gnädige Schuldtilgung durch Jahve würde heißen: weil der Hohepriester heilig ist; Sacharja jedoch sagt: „weil Jerusalem von Jahve erwählt ist“.

[5]) Geschichte 254.

[6]) Dies hat schon Ewald bemerkt in StKr. 1828, 2. Heft 357—60, „Versuche über schwierige Stellen des AT.“. Wie ich, urteilen J. Wellhausen, d. kl. Proph. z. d. St.; Nawack, Kommentar z. d. St.; Marti, Kommentar z. d. St. (der hier seine Ausführungen StKr. 1892, 4. Heft, 716—734, „der Bericht über die dem Propheten übertragene symbolische Handlung“ und in der Kautzschschen Übersetzung, in denen er ohne Textänderung auskommen wollte, zurücknimmt). Gegen uns Oettli Gesch. 516 f.; Sellin Studien II. 82, die den massorethischen Text festhalten; J. Ley, StKr. 1893, 4. Heft, 771—82, „Zu Sacharja Kap. 6_{9-15}“, der die Krone allein für Josua bestimmt hält; A. von Hoonacker, Nouvelles études 82 ff. Wie durch die Krönung Josuas allein unter anderm angedeutet werden sollte, daß der Fürst dem Hohenpriester übergeordnet sein müsse (so G. Hoffmann „Hiob“, 1891, Kiel, 33), ist mir unverständlich.

[7]) Stade II. 126.

dem Propheten sonst fern liegt[1]) und zweitens שניהם voraussetzt, daß von zwei Personen gesprochen wird. Es handelt sich also hier nur[2]) um die Krönung Serubbabels als Symbol seines erwarteten messianischen Königtums[3]). Ob es sich um einen realen Vorgang oder nur um eine Parabel handelt[4]), bleibe unentschieden. Josua ist nur darum in diese Stelle hineinbezogen, weil das Hohepriestertum das Vorspiel dafür ist, „daß Jahve die Weissagung vom צמח erfüllt“[5]). Solcher messianischen Zukunftshoffnung steht der Priesterkodex fern. Er glaubt nicht mehr an eine Restauration der Davididen, darum steht in ihm an der Spitze der Gemeinde der Hohepriester als alleiniger Gebieter. In ihren Anfängen läßt sich die gesetzliche Auffassung bei unserem Propheten erkennen; in seiner Prophetie ringt der gesetzliche Geist mit dem Deuterojesaja, ohne daß ein Prinzip siegt. Konsequenter Weise hätte der messianische König als Haupt der neuen Gemeinde im Mittelpunkt seiner Prophetie stehen müssen, doch er scheut sich, das Erbteil, das ihn mit Ezechiel[6]) und der gesetzlich-priesterlichen Schule in Babylonien verbindet, verkümmern zu lassen, d. h. die Rechte des kommenden Hohenpriesters allzu sehr zu beschneiden. Aus diesem Grunde fordert Sacharja, daß sich Serubbabel und Josua, als weltliches und geistliches Haupt, in der Leitung der Gemeinde teilen[7]). Der Kopfbund[8]), die Salbung des Hohenpriesters[9]), wie überhaupt die Nebeneinanderstellung mit dem idealen König erscheinen wie Konzessionen an die gesetzliche Schule, deren Streben wohl schon damals darauf gerichtet war, dem Hohenpriester eine geradezu königliche Stellung zu inaugurieren. Ich kann daher Sacharja nicht als Zeugen für die tatsächliche Gestaltung des nachexilischen Hohenpriestertums ansehen, sondern als einen Fortsetzer der hohenpriesterlichen Theorie, die im Gesetze bald ihren Abschluß findet. Denn wir gewinnen — obwohl die Verbindung des Hohenpriesters mit dem messianischen Könige die Schaffung eines deutlichen

---

[1]) C. v. Orelli, die 12 kl. Proph. 187 f.

[2]) Vgl. v. 14 תהיה.

[3]) Stade, Bibl. Th. 315 f.

[4]) Sellin Studien 72 f.

[5]) Stade, Bibl. Th. 315.

[6]) K. Budde, das prophetische Schrifttum, 1906, Halle a. S., 51: „dem er auch geistig am nächsten steht“.

[7]) Vgl. Marti „Sacharja“ 54, 87 ff., 90, 93, 108 ff.

[8]) 3_5 als königl. Insigne angesehen; vgl. Ez. 21_{31}, Jes. 62_3.

[9]) 4_{1-14}; gegen Baudissin „Geschichte“ 253.

Bildes sehr erschwert — aus allen Zeugnissen die Gewißheit, daß „dem Hohenpriester eine Stellung zugeschrieben wird, die viel höher ist, als er sie zur Zeit des ersten Tempels hatte“[1]) und daß sie fast heranreicht an das vom Gesetz geforderte Hohepriesteramt. Denn es scheint z. B. bei unserm Propheten das Verhältnis des Hohenpriesters zu den andern Priestern noch ein „kollegialisches“ zu sein[2]), wie wir es beim Heiligkeitsgesetze festgestellt haben. Doch kann der eine Ausdruck רעים, der ja außerdem auch nicht eine so innige Gemeinschaft und Verwandtschaft bezeichnet wie der Ausdruck אח[3]), sondern oft zur Farblosigkeit abgeschwächt ist[4]) und hier höchstens die Gemeinsamkeit das Standes andeuten soll, uns nicht zu einem solchen Schlusse führen; denn Sacharjas Hohepriester hat im allgemeinen eine viel höhere Bedeutung als der des Heiligkeitsgesetzes.

---

5. Die Bedeutung des Hohenpriesters nach dem Gesetz.

A. Der Hohepriester als König.

a) Die Anschauung des Gesetzes von Israel als einer kultischen Gemeinschaft.

So wenig Sacharjas Forderungen auf Gleichstellung Josuas mit Serubbabel in der nachexilischen Gemeinde durchdrangen, ebenso wenig erfüllten sich seine messianischen Weissagungen. Die heißen Erwartungen auf ein davididisches Reich mußten nach Serubbabels Verschwinden trüber Resignation und Skepsis weichen, nicht allein in Jerusalem, sondern auch in Babylon, dem Hauptsitze der priesterlichen Schulen. Schon im Anfang des Exils war die Stimmung nicht für das Königtum gewesen, wie Ezechiel[5]) und die deuteronomistischen Überarbeiter der

[1]) R. Smith a. a. O. 426.

[2]) Sach. 3_8: ורעיך.

[3]) Vgl. S. 22 ff.

[4]) Dt. 19_{14} I. Sam. 15_{28}, 28_{17}, II. Sam. 12_{11} u. ö.

[5]) Der die Wiederherstellung Israels nur von dem Gesichtspunkt der Ehrenrettung Jahves und der inneren Umwandlung aller Israeliten betrachtet. Vgl. Smend, Komm. zu Ez. 34, 36, 37.

historischen Literatur beweisen[1]). Doch die politischen Hoffnungen lebten noch einmal auf, als Jojachin freigelassen wurde[2]), um nach Serubbabels Verschwinden[3]) für immer unterzugehen. Die Gesetzesschule, die einige Zeit nach Serubbabels Auftreten energischer an die Niederschrift ihrer Theorien geht, schweigt daher völlig vom Königtum. Der Glaube an die Wiederaufrichtung des Königtums trägt seit dieser Zeit eschatologisch-apokalyptische Färbung und einen fatalistischen Charakter: das Messiasreich würde, wenn es Zeit war, schon einmal von selbst kommen. Am frühesten war diese Stimmung unter den babylonischen Juden verbreitet. Hinter dem Ideal stand keine Energie, kein politischer Wille mehr. Und wo dieser fehlt, wird ein Ideal zur Utopie. Die „Prophetie verlor ihre geschichtliche Gebundenheit und ihren geschichtlichen Halt“[4]). Es ist augenscheinlich, daß gerade die Theorie des Priesterkodex, die den kultischen Charakter der neuen Gemeinde betonte und den Hohenpriester geradezu zum Könige erhebt, ein Produkt dieser Zeit der politischen Erschlaffung ist. Und in Babylon[5]) war man, fern von Ereignissen, persönlich unbeteiligt an den Mißerfolgen[6]) und frei von prekärer Not, eher dazu befähigt, sich wieder zur Arbeit zu sammeln und nun die priesterliche Theorie, die schon $^1/_2$ Jahrhundert vorbereitet war, in einseitiger Schärfe und Konsequenz umzugestalten, zu vollenden und abzuschließen, sodaß der Priesterkodex schließlich doch wie aus einem Guß erscheint. „Was die babylonischen Priesterschulen begehrten, war die volle Durchführung der göttlichen Ordnung in Jerusalem“[7]). Die revolutionären Bestrebungen der Jerusalemer Gemeinde hatten für sie wenig Interesse; „das konnte höchstens ihre befriedigende Stellung im Perserreiche verschlimmern“[8]). Die Tatsache, daß die kultische Spitze des priesterlichen

---

[1]) Vgl. Meyer, Entstehung 184.

[2]) Vgl. S. 23 f.

[3]) Vgl. Sellin, Studien II, Meyer Entst. 88: „Sicher ist, daß Darius hier eingegriffen hat. Durch die Absetzung des Königshauses haben die Perser der Entwicklung der Theokratie, der Aufrichtung der Priesterherrschaft freie Bahn gemacht“.

[4]) Wellhaus. Prol.[6]. 418.

[5]) Vgl. Meyer, Entstehung 237 ff. KAT[3] 281 ff.

[6]) Meyer, Entst. 237 ff.: „für die babylonischen Juden war die Sache damit erledigt“.

[7]) Meyer, Entst. 237 ff.

[8]) Benzinger, Gesch. Isr. Lpz. 1904.

Volkes für das Gesetz zugleich das politische Oberhaupt ist[1]), erklärt sich also aus der Auffassung, die der Priesterkodex von dem Wesen des israelitischen Volkes hat. Dem Gesetze gilt Israel gar nicht als politische Gemeinschaft, nicht als eine Nation mit staatlichen Rechten. Eine solche Organisationsform kennt das Gesetz nur für die andern Völker; Israel ist ihm ein Volk von Priestern, ein Gemeinwesen, dessen Angehörige nicht Staatsbürger, sondern Priester sind[2]). Israel ist darum dem Priesterkodex kein eigentlicher Staat in politischem Sinne[3]), sondern eine von der Heidenwelt streng geschiedene, kultische Gemeinschaft oder Genossenschaft, deren Daseinszweck lediglich in einem Jahve geweihten Leben, d. h. — nach der Auffassung des Priesterkodex — im Dienst des Gesetzes besteht[4]). Für diese Israeliten konnte nicht mehr ein nationaler König den Mittelpunkt des Lebens bilden. „Es gab kein Volk Israel mehr, sondern nur eine gottesdienstliche Gemeinde, unterworfen der Herrschaft des Perserkönigs“ [5]). Diese nötigte vielmehr die Juden, im Tempel und im Tempelfürsten den Mittelpunkt ihrer Gemeinschaft zu sehen[6]). Und dies taten die Juden auch mit so wunderbarer Zähigkeit, daß sie sogar bis heute das Gefühl der Zusammengehörigkeit nicht verloren haben, trotzdem sie auch diese kultische Institution eingebüßt haben. Die meisten andern Völker haben dagegen mit dem Verlust ihrer Nationalität auch ihr Stammesgefühl verloren. Das Bindemittel des jüdischen Gemeinwesens war nicht mehr der nationale, sondern der religiöse Gedanke[7]). Nur unter solchen geschichtlichen Verhältnissen und aus einem solchen Vorstellungskreis heraus konnte ein „Geschichtsbuch“ von der Art des Priesterkodex und die Theorie von der königlichen Bedeutung des Hohenpriesters entstehen. Der notwendige Verzicht auf die Wiederherstellung des davidischen König-

---

[1]) Vgl. Schürer II. 262.

[2]) Vgl. die spätere Darlegung über den Heiligkeitscharakter Israels.

[3]) Gegen A. van Hoonacker, le sacerdoce . . 325 f. vgl. Bousset 3 f. und 55 f.

[4]) Vgl. Bousset 87 ff.: das Gesetz.

[5]) Budde, Schätzung 25.

[6]) R. Smith 425: . . . „Tatsache, daß man überall im Orient an großen Heiligtümern nach dem Verfall der alten Nationalitäten Fürstenstellung einnehmende Hohepriester antrifft“. Vgl. Bousset 91.

[7]) Vgl. H. Winkler, Geschichte I. 110.

tums hatte also für die Entwicklung des Hohenpriestertums eine ähnliche Bedeutung, wie der Zusammenbruch des römischen Kaisertums für den bischöflichen Stuhl zu Rom.

b) Der Hohepriester als König.

„Die Hohenpriester sind Repräsentanten des Volkes gerade so wie die Häupter der christlichen Kirche im Orient noch heute von den muslimischen Oberbehörden als solche anerkannt werden“ [1]). Die Stellung des vom Gesetze geforderten Hohenpriesters hat große Ähnlichkeit mit der des buddhistischen Dalai Lama, der seit dem 17. Jahrhundert zugleich der weltliche Herrscher von Tibet ist, seit 1720 allerdings unter chinesischer Oberhoheit [2]).

Seiner geistlichen Würde nach, als dem Haupte der Theokratie, des priesterlichen Königsreichs [3]), kommt dem Hohenpriester des Gesetzes die führende Stelle zu [4]). Die Hohepriester-Autorität fußt also zunächst auf rein geistlicher Grundlage. Der Hohepriester führt nicht Szepter und Schwert, „nirgends wird der Versuch gemacht, ihm weltliche Macht zu vindizieren“ [5]). Aber weil er allein der Mittelpunkt der Theokratie ist, ist der Hohepriester so sehr ihr Oberhaupt, daß neben ihm nach P eine andere führende Persönlichkeit auch auf politischem Gebiete nicht aufkommen kann [6]). Diesen Zusammenhang der königlichen Stellung des Hohenpriesters [7]) mit der Vorstellung des Priesterkodex von dem kultischen Charakter des neuen

---

[1]) R. Smith 426; vgl. dazu Schultz, ATTh. 304 Anm.: „Ihnen ließen die Eroberer eine Art von politischer Stellung, die sie den alten Herrengeschlechtern nicht zugestanden“.

[2]) Vgl. Lippert II. 473—80; Hackmann: Der Ursprung des Buddhismus 57—61; doch kommt im Lamaismus die Idee der Inkarnation hinzu (vgl. der südliche Buddhismus und Lamaismus, H. Hackmann, Halle 1905, 73 ff.)

[3]) Ex. 19_6, vgl. dazu Wellhausen Prol.[6] 147.

[4]) Auch die Regierungsform des Khalifates war „theokratischer Absolutismus“ (Lindner, Weltgeschichte I. 200). Zu einer ähnlichen Form der Organisation auf ägyptischem Boden vgl. Thiele 99.

[5]) Wellhausen, Prol.[2] 145 u. Prol.[6]; ebenso Benzinger, Archäologie 422f.

[6]) Dies bestreitet Delitzsch, Pent. krit. Stud. 233 ohne ausreichende Gründe, gibt jedoch 234 zu, daß es tatsächlich unter persischer Oberhoheit keine höhere Standesperson im Volke gab als den Hohenpriester.

[7]) Wir stimmen KAT[3] 298 bei, daß allerdings die Entwicklung der nachexilischen Zeit nicht im Sinne der Hierarchie und Theokratie vor sich gegangen ist. Aber die Theorie war doch da!

jüdischen Gemeinwesens hat Delitzsch völlig verkannt[1]). Es ist nicht genug, daß er zugibt, „daß der Hohepriester gleichsam der König der Priester sei“[2]). Es sollen ja nach dem Gesetze alle Israeliten Priester sein, das ganze Volk nichts als eine priesterliche Gemeinschaft. Und als das priesterliche Haupt[3]) derselben „ist der Hohepriester zugleich das weltliche Oberhaupt der Gemeinde, soweit sie ein solches braucht“[4]). Auf den Hohenpriester geht daher nach dem Gesetze nach dem Tode des Moses auch die politische Führung des Volkes über; er wird der Befehlende, Josua nur der Gehorchende, das ausführende Organ des hohenpriesterlichen Willens[5]). Diese majestätische Stellung verschafftdem Hohenpriester nach P auch den Vorrang vor den israelitischen Stammesfürsten[6]), die sich ihm gegenüber durch ihr Sündopfer nur als Privatpersonen[7]) charakterisieren[8]). Auch Nu. 17_{16-26} soll die „göttliche Prärogative Aarons dartun“[9]).

Der Priesterkodex kennt keine geschichtliche Entwicklung in Form und Wesen des Priestertums, er weiß von einem Priestertum erst seit der mosaischen Zeit[10]). Für P sind gottesdienstliche Funktionen vor Moses schon darum unmöglich, weil er als allein berechtigtes Heiligtum die von Moses hergestellte Stiftshütte kennt[11]), „deren Prärogative alsdann auf den Salomonischen Tempel übergehend zu denken sind“[12]). Dieser Einzigkeit des Kultusortes entspricht es, daß auch nur eine Familie zum Priestertum berechtigt ist[13]), nämlich die Aarons und seine Söhne, sodaß für P der

---

[1]) Pent. krit. Stud. 223—34.
[2]) Pent. krit. Stud. 228.
[3]) Vgl. zu dieser Frage auch Bredenkamp 195 ff.
[4]) Benzinger, Archaeologie 423.
[5]) Nu. 34_{17}, Jos. 14_1, 17_4, 19_{51}, 21_1, 22_{13} u. $_{30}$ff.; vgl. Jakob 317.
[6]) Nu. 34_{17}, Jos. 14_1, 17_4, 19_{51}, 21_1, 22_{13} u. $_{30}$ ff.
[7]) Vgl. A. v. Hoonacker, le sacerdoce 338.
[8]) Lev. 4_8 ff., 4_{22} ff.
[9]) Wellhausen, Komp. des Hexat. 180.
[10]) Vgl. Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaften philos. histor. Klasse, 75. Band, 1873, Wien 11—23: M. Büdingers Aufsatz „Ägyptische Einwirkungen auf hebräische Kulte“ (abgekürzt SAW.), der in mancher Hinsicht an V. Ancessi's Arbeit „L'Égypte et Moise“ erinnert.
[11]) Ex. 25. Vgl. C. H. Graf: De templo Silonensi commentatio ad illustrandum locum Jud. XVIII. 30 sq. scripta, 1855, Meißen.
[12]) Baudissin, Gesch. 21.
[13]) Vgl. Curtiss 5 f.: quae sit thorae elohisticae testimonium de sacerdotii Aaronitici origine?“

Begriff כהנים identisch ist mit dem בני אהרון [1]). Aus der Zahl dieser privilegierten Priester aber wird Aaron selbst am Sinai eine hervorragende Stellung, nämlich die des Hohenpriesters, übertragen [2]); schon seine kostbare Amtskleidung, deren überreiche Symbolik schwierig zu deuten ist [3]), macht seinen hohen Rang kenntlich. So ist also für P das Hohepriestertum eine von Anfang geltende, von Gott eingeführte und von Israel angenommene Institution. Aaron ist dem P der Hohepriester, wie er sein muß, das Ideal und Vorbild für alle späteren. Daher meint P, wenn er von dem Hohenpriester Aaron erzählt, nicht den Aaron als Person, sondern als Typus des Hohenpriestertums. Nach Aaron nimmt einer seiner Nachkommen den ersten Platz in der israelitischen Priesterschaft ein [4]), zuerst sein erstgeborener Sohn Eleasar, „das Oberhaupt der Levitenoberhäupter“ [5]). Eine gesetzliche Bestimmung über die Erbfolge der Träger der hohenpriesterlichen Würde gibt es allerdings nicht, doch scheint [6]) das Amt stets auf den erstgeborenen Sohn übergegangen zu sein [7]). Jedenfalls sind die Verfasser des P augenscheinlich derselben Ansicht wie die Chronisten, daß Hohepriester an der Spitze der Priesterschaft von Aaron an in ununterbrochener Reihenfolge vom Vater auf den Erstgeborenen gestanden haben [8]). Der Hohepriester bekleidet nach P sein Amt bis zu seinem Tode; denn er kennt — im schärfsten Gegensatz zu den geschichtlichen Tatsachen stehend, wie sie uns in den Geschichtsbüchern eröffnet sind — keine höhere Instanz, die diesem an Autorität überlegen wäre und ihn etwa absetzen könnte [9]). Dieses argumentum e silentio wird durch eine Angabe bestätigt, die erkennen läßt, daß sich P die

---

[1]) Baudissin, Gesch. 22; wir stimmen in diesem Abschnitte oft mit Baudissin überein, während wir uns in Widerspruch befinden mit A. van Hoonacker, Le sacerdoce 331—57.

[2]) Ex. 28_1 ff.

[3]) Und später nur kurz besprochen wird, da ein näheres Eingehen auf die doch stets unsicher bleibende Deutung der Symbole aus dem Rahmen dieser Arbeit fallen würde.

[4]) Ex. 29_{29}, Lev. 6_{15}.

[5]) Nu. 3_{32}.

[6]) Vgl. Nu. 25_{11}.

[7]) Vgl. dazu A. v. Hoonacker „sacerdoce“: „Le pontificat suprême se transmette par hérédité“.

[8]) Vgl. Graf im Archiv 70.

[9]) Trotzdem sagt Bredenkamp a. a. O. 183: „Die Stellung des Oberpriesters ist nur dem Namen, nicht der Sache nach von dem Hohenpriester des P verschieden“.

hohepriesterliche Würde als eine auf Lebenszeit übertragene denkt[1]). Denn wenn Totschlägern bei dem Tode eines Hohenpriesters Amnestie zugesichert wird[2]), so hat eine solche Bestimmung nur Sinn, wenn der Hohepriester im Amte stirbt. Dieser Gesetzesabschnitt ist höchst instruktiv und erhärtet meine Auffassung von der königlichen Bedeutung der Hohenpriester. Totschläger also sollen nach dieser Bestimmung die Asylstädte straflos verlassen dürfen. Was sonst wohl bei dem Tode eines Königs geschieht, daß eine Amnestie für schwere Verbrechen erlassen wird, das soll auch bei dem Ableben eines Hohenpriesters eintreten. Es wird hier ganz deutlich, daß die Perioden der hohenpriesterlichen Amtsverwaltung angesehen werden wie staatliche Regierungsperioden, die mit dem Tode eines Herrschers ihr Ende haben. This means simply that with the supreme head of the State ends the period of political life which began with his entry upon office[3]). Graf Baudissins Erklärung[4]), der v. Hoonacker zustimmt[5]), daß bei P dem Tode des Hohenpriesters eine sühnende Kraft beigelegt werde, beruht wohl auf einer nicht statthaften Ideenverbindung mit der Bedeutung des neutestamentlichen Hohenpriesters Jesus. Doch hat Graf Baudissin diese Interpretation jetzt zurückgezogen[6]), da sie weder in P noch im AT. überhaupt eine Bestätigung finde: The duration of the high priest's office is treated in this enactment as an epoch at whose close certain questions that have remained open are to be regarded as now settled.

Gewöhnlich wird der Hohepriester, wie in den Geschichtsbüchern[7]) nur einfach, „der Priester" genannt. Er ist ja auch nach gesetzlicher Auffassung der einzige vollberechtigte Priester, der Typus des Priestertums. Darum ist hier הכהן nicht in prägnantem Sinne, wie in den Geschichtsbüchern, sondern geradezu in tatsächlichem, d. h. buchstäblichen Sinne zu verstehen. Er ist also nicht bloß der primus inter pares[8]). Selbst Delitzsch sagt einmal[9]):

[1]) Vgl. Baudissin, „Geschichte" 26.
[2]) Nu. 35_{25} u. $_{28}$, Jos. 20_6.
[3]) Kautzsch bei Hastings 719.
[4]) Geschichte 28; vgl. dazu: Delitzsch, Pent. krit. Stud. 233.
[5]) „le sacerdoce" 339—41.
[6]) DB.[4] 84.
[7]) Vgl. Delitzsch, Pent. kr. Stud. 228f.
[8]) Wie A. v. Hoonacker „le sacerdoce", 353 ff. zu beweisen sucht.
[9]) Pent. krit. St. 231.

„er ist der Priester κατ' ἐξοχήν; seine Söhne verhalten sich als Priester zu ihm, wie die Zweige zum Stamme". Baudissin[1]) ist derselben Ansicht wie A. v. Hoonacker, daß „der Hohepriester die Stellung des primus inter pares besitze"[2]), sagt aber auf derselben Seite auch: „Teilweise erscheint er als der einzige Priester überhaupt." Meine Meinung gründet sich besonders auf Ex. 28_1[3]); dort heißt es, obwohl von den Aaroniden überhaupt gesprochen wird: „damit er (Aaron nämlich) mir als Priester diene". v. 1 b ist Nachtrag. Neben dieser einfachen Benennung kommt nach dem Gesetze dem Hohenpriester der Titel הכהן הגדול zu[4]), der seine Stellung in dem Sinne kennzeichnet, daß sie die der anderen Priester überragt[5]).

Der Ehrenname aber, der seine königliche Macht und Hoheit zum Ausdruck bringt[6]), ist הכהן המשיח[7]). Denn „Gesalbter Jahves"[8]) ist vom Ursprung des israelitischen Königtums an der fürstliche Ehrenname, der den König, den Sohn Jahves[9]), und Israel, das der König vor Gott repräsentiert[10]), stets an ihr eigenartiges Verhältnis zu Jahve erinnern soll und dem Könige sacrosanctitas verleiht. Die Salbung, durch die alle israelitischen Könige zu ihrem Herrscheramte geweiht werden[11]), tat den Zusammenhang des Königtums mit Jahve kund[12]).

---

[1]) Geschichte 49.

[2]) So auch Kluge: „Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum". Leipzig 1906. S. 28, der ja selbst auf der folg. Seite von der „unvergleichlichen Würdestellung" des Hohenpriesters spricht.

[3]) Vgl. dazu die Ausführung über den Heiligkeitscharakter des Hohenpriesters.

[4]) LXX: ὁ ἱερευς ὁ μεγάς.

[5]) Nu. 35_{25} u. $_{28}$.

[6]) Vgl. Weinel a. a. O. 28 ff.

[7]) Lev. 4_3, $_5$, $_{16}$, 6_{15}; LXX: ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός oder Lev. 4_3 ὁ κεχρισμένος; vgl. Ex. 29_7, 40_{13}. Lev. 6_{15}, 8_{12}, 16_{32}, Nu. 35_{25} u. $_{28}$. In die zu H_2 gehörigen Stellen Lev. 21_{10} u. $_{12\,b}$ hat Rp. die Salbung hineingefügt (vgl. S. 20f.).

[8]) I. Sam. 2_{35}, 24_7, $_{11}$, 26_9, II. Sam. 1_{14}, 19_{22}, vgl. Ps. 20_7, 28_8, 89_{39}, $_{52}$ u. ö. LXX: ὁ χριστὸς κυρίου.

[9]) II. Sam. 7_{14}. Der Chronik (I 29_{23}, anders die LXX) erscheint der König als der auf Jahves Thron Sitzende.

[10]) Boehmer 52, scheinbar im Widerspruch zu 19 Anm.

[11]) Weinel a. a. O. 21—23.

[12]) Vgl. dazu Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 6. Jahrg. 1902, 3. Heft: J. Boehmer, Gottesgedanken in Israels Königtum, 7—79; doch weiche ich oft von Boehmer ab.

„Er wird dadurch eine heilige, mit Jahves geheimnisvollen, mächtigen Leben in Verbindung gebrachte Person“[1]). Daß sie nicht lediglich den Zweck gehabt haben kann, den Herrscher zum obersten Priester seines Volkes zu weihen, wie Stade früher annahm[2]), geht aus dem Weihspruch Samuels bei der Salbung Sauls[3]) und allen einschlagenden Stellen der Geschichtsbücher hervor, die die Salbung nirgends mit einer oberpriesterlichen Installation in Zusammenhang bringen[4]). Sie ist vielmehr der entscheidende Akt der Krönungszeremonie[5]). Auch der Sprachgebrauch spricht gegen die Auffassung, die Stade früher teilte; denn der Name „der Gesalbte“ kam den Königen schon in alter Zeit zu, als von einer Salbung der Priester noch nirgends die Rede ist[6]). Das Opferrecht stand damals[7]) jedem Hausvater für sich und die Seinen[8]), dem Könige also für sich und sein ganzes Volk zu, ohne daß er dazu einer besonderen Weihe bedurfte. Es ist vielmehr anzunehmen, daß die Salbung ursprünglich auf die Amtsweihe der Könige beschränkt war[9]). Der im Gesetze dem Hohenpriester gegebene Ehrenname „der Gesalbte“ soll eben seine Königliche Macht und Hoheit ausdrücken[10]). Der ursprüngliche Sinn des Ritus ist nicht deutlich, doch steht fest, daß durch die Salbung jemand in besonderer Weise zum Dienste Jahves geweiht ward. Es ist wahrscheinlich, daß die Salbung auf die Öllibation zurückgeht[11]) und daß dabei die Anschauung von geheimen Kräften des Öls zu grunde liegt. „Das die Bedeutung von משח konstituierende Moment ist das Material der Handlung[12])“, durch das Heiligkeits-Stoff und Charakter[13]) auf den König übertragen wird. Später

---

[1]) I. Sam. 10_6 u. $_9$, 16_{13}, vgl. Weinel 27.
[2]) Gesch. I 412 f. und Weinel 58 f.; anders, Stade, Bibl. Th. 61.
[3]) I. Sam. 10_1.
[4]) Vgl. außer den oben angeführten Belegen II. Sam. 2_4, 5_3, 19_{11}, I. Kön. 1_{39}, II. Kön. 9_3, 11_{12}, 23_{30}.
[5]) Weinel 20.
[6]) Jud. 9_8; vgl. Weinel 28—82.
[7]) Jud. 6_{19-25}, 13_{16}ff., I. Sam. 1_8, 2_{13}f., 6_{14}ff., 14_{34} u. ö.
[8]) Vgl. Piepenbring in Revue de l'histoire des religions 1891. Histoire des lieux du culte et du sacerdoce en Israel, 52—54.
[9]) J. Lippert II_{62}: „Der Titel „der Gesalbte Jahves“ ist unzertrennlich von dem Begriff des echten Königtums, zugleich ewig ein Zeugnis für seinen Ursprung.“
[10]) Gegen A. v. Hoonacker, le sacerdoce 347 ff.
[11]) Kautzsch bei Hastings 658.
[12]) Weinel 9 u. 10.
[13]) Weinel 52.

erst wurde die Salbung zum sichtbaren Zeichen des dem Könige verliehenen Geistes[1]). Die Salbung war in der Nachbarschaft Israels längst bei der Krönung der Könige üblich[2]).

„Die Salbung stellt den Hohenpriester geradezu als Fortsetzer der königlichen Gewalt dar“[3]), als den Erben der vergangenen Macht der Davididen. „Wie ein König wird Aaron gekrönt und gesalbt“[4]). An andern Stellen hören wir freilich[5]), daß auch die gewöhnlichen Priester gesalbt werden. Man kann diesen Gegensatz nicht einfach dadurch beseitigen, daß man bei den Stellen, die für die letztere Auffassung sprechen, eine Verwechselung mit der bei der Priesterweihe vorgenommenen Besprengung der Priester und ihrer Kleider mit Blut und Öl annimmt[6]). Vielmehr ist der Widerspruch ein bewußter, wie aus Ex. 40_{15} deutlich hervorgeht: „Du sollst sie — nämlich die gewöhnlichen Priester — salben, wie du ihren Vater gesalbt hast.“ Die Vermutung, daß schon die LXX diesen Gegensatz merkt und darum zwischen *χρίειν* (Ex. 40_{13}) und *ἀλείφειν* (Ex. 40_{15}) unterschieden hätten, ist hinfällig, weil v. 15 auch vom hohenpriesterlichen Salben *ἀλείφειν* gebraucht wird. Man muß offen zugeben, daß hier zwei Theorien vorliegen[7]), und es fragt sich nur, welche Auffassung die ursprüngliche ist[8]). Dafür, daß die Theorie von der Salbung des Hohenpriesters die genuine ist, spricht zunächst der Umstand, daß außerhalb des P nur die Salbung des Hohenpriesters erwähnt wird“[9]). Wellhausen, der die einzelnen Stellen untersucht hat[10]), scheint mir bewiesen zu haben, daß die Stellen, die die Salbung auch der gewöhnlichen Priester vorschreiben, einer sekundären Schicht des Gesetzes angehören oder spätere Interpolationen nach der Theorie

---

[1]) I. Sam. 10_6 u. $_9$, 16_3, Jes. 61_4, Sach, 4: vgl. Weinel 56: „Nach und nach entsteht der Gedanke, daß die Salbung Geistesbegabung vermittle.“

[2]) RE^3, Bd. X, von Orelli, Artikel Königtum; Weinel 52 f. und Jeremias 288.

[3]) Oettli, „Geschichte“ 539.

[4]) SAW 21.

[5]) Ex. 28_{41}, 30_{30}, 40_{15}, Lev. 7_{36}, 10_7, Nu. 3_3.

[6]) Ryssel, Kommentar 507.

[7]) Vgl. Baudissin, Geschichte 25, 48 f.

[8]) Piepenbring a. a. O.: „Ex. 29_{29} f. exprime peut-être un essai de conciliation.“

[9]) Weinel a. a. O.

[10]) Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XXII, 1887. S. 412ff. und Kompos. des Hexat. 140 ff.

dieser Schicht sind. Delitzschs[1]) und Graf Baudissins[2]) Erklärung kann ich nicht zustimmen. Für die von mir vertretene Auffassung spricht außerdem der stehende Sprachgebrauch הכהן המשיח und fernerhin die bereits dargelegte Bedeutung des Salbungsritus, der nicht nur „den Priesterkönig auszeichnen soll“[3]), sondern vielmehr ein Symbol seiner sacrosanctitas und königlichen Macht ist. Auch Kautzsch[4]) sieht die Salbung des Hohenpriesters an als eine Parallele zur Salbung der Könige: „In like manner the anointing of the high priest, at least according to the theory which represents him alone as anointed is undoubtedly thought of as parallel to the anointing of the King.“ Dagegen steht die Salbung der übrigen Priester auch im Priesterkodex nur unter dem Gesichtspunkt der Weihe, der besonderen Zueignung an Jahve.

Ex. 29_2 stellt die Salbung unmittelbar zu der besonderen Kleidung des Hohenpriesters, die sein monarchisches Vorrecht ist[5]), in Beziehung. Einige Bestandteile seines Ornats nämlich drücken ganz deutlich die königliche Bedeutung des Hohenpriestertums aus. „Im Kern des P ist der Hohepriester mit allen Zeichen königlicher Würde ausgestattet“[6]). Sein Kopfbund[7]) nämlich, der zunächst ein priesterliches Abzeichen überhaupt ist, durch seine Höhe und namentliche Unterscheidung[8]) aber auf des Trägers hervorragende Stellung hinweist, ist durch ein goldenes Diadem geschmückt[9]). Dieses Glanzstück und andere Insignien stellen den Hohenpriester geradezu als Fortsetzer der königlichen Gewalt dar[10]). Denn ein solches Diadem[11]) galt im ganzen Altertume[12]) als Krone, als

[1]) P. Kr. Stud. 225—29.

[2]) Geschichte 48.

[3]) Gegen Baudissin, Geschichte 49. Vgl. dazu Baentsch, Kommentar 248.

[4]) Bei Hastings 719.

[5]) Weinel a. a. O. 38.

[6]) Weinel a. a. O. 65.

[7]) A. v. Hoonacker, le sacerdoce 343 f.

[8]) מגבעה und מצנפת.

[9]) ציץ Ex. 28_{36}, 39_{30}, Lev. 8_9; aber auch נזר Ex. 29_6, 39_{30} Lev. 8_9. Anders denkt darüber Jacob 323 ff.

[10]) Oettli, Geschichte 539.

[11]) Josephus teilt anders als AT. den ציץ in zwei Teile (Ant. III 7_6, Bellum jud. V 5_7).

[12]) Ancessi a. a. O. 78/79: „un ornament analogue à celui que portaient les rois égyptiens, c'est à dire, les chefs du sacerdoce, les représentants de la divinité.“

Zeichen der königlichen Hoheit des Trägers [1]). Daher halte ich [2]) das Diadem für ein Symbol der königlichen Würde [3]) und Stellung, die dem Hohenpriester des Gesetzes als Haupt der Hierokratie zukommt [4]). Durch die Verbindung der מצנפת mit dem ציץ (נזר) werden symbolisch die beiden Würden des Priesters und Königs in einer Person vereinigt dargestellt. Der Hohepriester ist darnach das Oberhaupt des Priesterkönigreichs in jeder Hinsicht, in kultischer Gott, in politischer den weltlichen Machthabern gegenüber. Wie die Krone, so deutet nach Wellhausen auch der Purpur [5]), „das unpriesterlichste Gewand der Welt“ [6]), der fast zu allen Stücken des Ornats verwendet ist, auf die königliche Macht des Trägers [7]). Denn Krone und Purpurgewänder sind fürstliche Abzeichen [8]). Es ist bezeichnend, daß der Hohepriester diesen majestätischen Ornat ablegen muß, wenn er als Sühne Suchender am großen Versöhnungstage vor Gott erscheint [9]).

---

[1]) Vgl. II. Sam. 1_{10}, II. Kö. 11_{12}, Ps. 89_{40}, II. Chron. 23_{11}.

[2]) z. B. auch mit Benzinger, Arch. 422 f.

[3]) Wellhausen, Reste arabischen Heident. 118: „נזר, Diadem, ist eigentlich Weihung; auch in משיח leitet sich der Begriff der Herrschaft von dem der Weihe ab“.

[4]) Anders RE.^{2} VI. 239 Artikel „Hoherpriester“ von Oehlert (Delitzsch), A. v. Hoonacker 345 ff., Jakob 323—26, RE.^{3} Bd. V. 759 „Farbensymbolik“ von Franz Delitzsch (Lotz).

[5]) Davon, daß auch in der Kleidung der Priester purpurne Bestandteile enthalten seien, weiß nur Josephus etwas (Ant. III. 7_2).

[6]) Allerdings in verschiedenen Farben. Vgl. RE.^{3} V. 759.

[7]) R. Smith a. a. O. 425: „Denn daß diese Abzeichen keine priesterlichen, sondern fürstliche sind, das läßt sich tatsächlich aus dem Ritual des großen Versöhnungstages erkennen“.

[8]) Rob. Smith-Rothstein a. a. O. 425; contra A. v. Hoon. le sacerdoce 341 f. u. Delitzsch P.Kr.St. 229, der betont, daß hauptsächlich Purpurblau zum Ornate verwendet und daß Blau die Farbe des Bundes sei. Daß aber Purpurrot den Hohenpriester nicht als König, sondern als eines Königs Diener bezeichnen solle, ist eine sonderbare Vermutung.

[9]) Lev. 16_4. Es ist bekannt, daß später die Geschichte der Theorie recht gab, z. B. in der makkabäischen Zeit. Alexander Jannaeus nennt sich zuerst auch מלך, *βασιλευς*, während seine Vorgänger sich nur חכהן הגדול nannten (auf den Münzen); vgl. H. Guthe, Bibelwörterbuch 407 f., vgl. Bousset 91 ff.

e) Sind חשן und die in ihm enthaltenen Urim und Tummim Symbole für die königliche Macht des Hohenpriesters?

Nach Bährs Ansicht[1]) bezeichnen auch Ephod[2]) und Brusttasche[3]) die königliche Stellung des Hohenpriesters[4]); Jacob geht andere Wege[5]). Es ist möglich, daß der חשן[6]) darauf hingewiesen hat. Nach P darf nämlich der Hohepriester allein[7]) das Urim-Orakel befragen und hat dadurch einen gewaltigen Einfluß auf das Volksleben[8]). Sein Ausspruch ist von maßgebender und verpflichtender Autorität, und nach seiner Anweisung, die Jahves Willen wiedergibt, sollen alle Israeliten „aus- und eingehen“[9]). Es gibt also über dem Hohenpriester keine Macht außer Jahve, qui gouverne les destinées du peuple élu par lui[10]). Selbst Moses wird von Aaron über einen gesetzlichen Fall belehrt[11]). Wenn auch die hohepriesterliche Toraerteilung[12]) zunächst nur den gesetzlichen Wandel vor Gott betrifft und trägt le caractère de direction idéale par rapport au peuple[13]), so erstreckt sich tatsächlich seine aus den Entscheiden sich ergebende Machtvollkommenheit über das ganze Volksleben, da ja vom Gesetze alles unter den Gesichtspunkt der Wohlgefälligkeit vor Jahve gestellt wird[14]). So erhält der Hohepriester „die Führung des Volkes in allen rechtlichen und sittlichen Fragen“[15]). Dieses bedeut-

[1]) a. a. O. II. 127 ff.

[2]) Vgl. Ancessi a. a. O. 32—46. Näheres siehe S. 61 Anm. 2.

[3]) Vgl. Ancessi a. a. O. 47—74.

[4]) Anders Delitzsch P. K. St. 230 f.

[5]) Mit Unrecht tadelt Jacob, daß Bähr und andere die kultischen Einrichtungen und Symbole der Israeliten mit denen anderer Völker vergleichen (136), doch hat er recht, daß P an Mantik und Magie nicht denken kann.

[6]) Vgl. Jos. Ant. III. 7_5; Jacob, Abbildung auf Tafel I, Text 213 ff. und 314 ff.

[7]) Vgl. A. v. Hoonacker le sacerdoce 333 f.

[8]) Man kann nicht, wie Wellhausen Prolegomena[6] 145 es tut, aus Neh. 7_{65} schließen, daß in dem hohenpriesterlichen Ornate überhaupt die Urim und Tummim gefehlt hätten.

[9]) Nu. 27_{21}.

[10]) A. v. Hoon. le sacerdoce 335.

[11]) Lev. 10_{19}.

[12]) Zur hohenpr. Prophetenwürde vgl. Jos. Bell. jud. I. 2_8 und Bredenkamp a. a. O. 30—40.

[13]) A. v. Hoon. le sacerdoce 324.

[14]) SAB. 648: „Natürlich sind profanes und sacrales Recht in der Tora so wenig geschieden wie im Islam“. Vgl. Bousset 102 ff.

[15]) F. Küchler: Hebräische Volkskunde, Halle a. S., 1906, 41; Delitzsch P. K. St. 232 meint dagegen: „Von einer potestas jurisdictionis schweigt das Gesetz völlig“.

same hohepriesterliche Recht wird nach Bährs und anderer Gelehrten Meinung symbolisch dargestellt durch die auf seiner Brust hängende Tasche, in der sich die Urim und Tummim [1]) befinden. Schon ihr bloßes Vorhandensein „auf dem Herzen" des Trägers stellt eine Bürgschaft dar, daß sich der Hohepriester göttlicher Entscheide rühmen darf, zugleich aber auch eine Verpflichtung, daß er und das Volk, dessen Vertreter er ist, sich denselben allezeit unterwerfen wollen [2]). Über die Herkunft der Bestandteile ist man sich nicht einig. Nach Lippert [3]) „weisen חשן [4]) und Ephod in betreff ihrer wesentlichen Urgeschichte" auf Amulette der Neuseeländer zurück. Doch ist dies nicht mehr festzustellen. Jeremias [5]) zeigt die Verwandtschaft mit der Kleidung der babylonischen Priester. Auch die Ägypter kannten sie [6]). V. Ancessi, der die Berichte des Pentateuchs über die hohepriesterliche Kleidung für die ältesten Produkte israelitischer Geschichtsschreibung hält [7]), versucht durch eine Reihe von Vergleichen festzustellen, daß die Stücke des hohenpriesterlichen Ornats in Form, Stoff und Bedeutung nach dem Muster der Kleidung der ägyptischen Oberpriester hergestellt seien [8]). Natürlich würde durch die Richtigkeit dieser Behauptung nicht das hohe Alter des Priesterkodex erwiesen; denn ägyptische Einflüsse können ebenso gut zu einer Zeit nach Palästina gedrungen sein, als Ägypten eine Vormachtstellung im Morgenlande einnahm [9]). Und auch für spätere Zeiten wäre das Hinüberfließen ägyptischer Kulturelemente in die israelitischen Verhältnisse erklärlich [10]); denn Ägypten behielt immer eine ansehnliche Partei in Israel für sich.

---

[1]) Vgl. v. Hoon. le sacerdoce 370 ff. DB.[4] 838 ff. A. R. S. Kennedy: Artikel Urim and Thummim.

[2]) Kautzsch in RE.[2] XVI. 227, Artikel Urim u. Tummim. Vgl. bes. Revue archéologique 1869. 103 ff.

[3]) a. a. O. II. 159. vgl. Jacob 316.

[4]) Vgl. DB.[1] 1898 Artikel „Breastplate of the high priest" von A. R. S. Kennedy; und Revue archéologique 1869, 98 ff.

[5]) a. a. O. 68, 272 ff.

[6]) Lippert a. a. O. I. 509.

[7]) Vgl. M. Büdinger SAW.

[8]) Vgl. Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter, 1882, Leipzig, 226 ff.: Einfluß der ägypt. Denkweise auf die fremden Völker.

[9]) Vgl. Lippert a. a. O. II. 217 ff.

[10]) Vgl. Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (abgekürzt AGWG.), 26. Band, 1880; 20 ff. P. de Lagarde: Erklärung hebräischer Wörter.

Außerdem steht es ja keineswegs so, als ob Ägypten allein das Vorbild für den hohenpriesterlichen Ornat geliefert haben könnte. Vielmehr zeigen alle Länder des Orients gemeinsame oder doch verwandte Elemente in der Kleidung der Priester. Doch sind nicht etwa Bestandteile der Priesterkleidung Ägyptens[1]), Arabiens[2]), Phöniciens[3]) und Babyloniens[4]) zusammen die Faktoren, die in dem hohenpriesterlichen Ornat der Juden enthalten sind, sondern sie sind nur Parallelen, die auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen.

Die Urim und Tummim[5]) erscheinen im Priesterkodex als Symbole der göttlichen Gesetzesoffenbarung, deren Gott den Hohenpriester würdigt. P weiß offenbar nicht mehr, welche sachliche Bewandtnis diese Orakelwerkzeuge haben[6]); er scheut sich, sie in Verbindung mit heidnischer Mantik und Magie zu bringen, doch scheint es sicher zu sein, daß er an etwas Materielles denkt[7]). Ich teile Stades Ansicht[8]), daß die gesetzlichen Angaben nicht historische Nachrichten sind, sondern Spekulationen über die Wiedereinführung des alten Losorakels in den Kult der Gemeinde[9]), halte aber eine Handhabung in späterer Zeit für möglich[10]). Der חשן המשפט[11]) könnte also vielleicht insofern an königliche Funktionen erinnern, als sein Inhalt, die Urim und Tummim, dem Hohenpriester die Befugnis erteilen würde, Urteile, Rechtsentscheidungen und Befehle in Jahves Namen zu geben, und ihm dadurch die Autorität eines Lehrers[12]),

---

[1]) Vgl. Ancessi, Büdinger SAW. 1873 und DB.[4] 82.

[2]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums.

[3]) F. C. Movers, Die Phönicier, 1841, Bonn, I. Bd.; A. Riehm, Handwörterbuch, Artikel Phoenicien; DB.[3] Artikel Phoenicia von G. W. Thatcher, 860 ff.; DB.[4] 82; Ch. de la Saussaye I. 227—241.

[4]) KAT[3], Jastrow jr., Zimmern, Jeremias bes. 68, 272 ff., 278. DB.$_4$ 82.

[5]) Vgl. auch Kautzsch bei Hastings 662; Wellhausen, Reste arab. Heid. 144 f.; Jeremias 273 f.

[6]) Josephus hält merkwürdiger Weise die Steine auf dem חשן selbst für die Werkzeuge des Urim und Tummim-Orakels (Ant. III. 8_9 und $_{10}$).

[7]) Ex. 28_{30}, Lev. 8_8; Jacob 316—319 denkt an zwei Schriftrollen.

[8]) Bibl. Theol. 129.

[9]) Vgl. Esr. 2_{63} u. Neh. 7_{65}.

[10]) Mit Bertholet, Komm. zu Esra, 7; gegen A. v. Hoonacker, le sacerdoce 382, Stade, Bibl. Theol. 129, u. Siegfried, Komm. Esra z. d. St. u. a.

[11]) DB.[1] 1898, Artikel Breastplate von A. R. S. Kennedy: „the most important part of the distinctive dress of the high priest".

[12]) So Jacob a. a. O. 320.

Richters[1]) und Herrschers verleihen würde. Ich habe die unsicheren Wege der Symbolik nur in der Absicht betreten, um ein einigermaßen vollständiges Bild der Auffassungen von der königlichen Stellung des Hohenpriesters, zu denen ja auch die Deutung der Symbole in dem dargelegten Sinne gehört, zu geben, gestehe aber, daß ich mir der Unvollkommenheit dieser Art von Argumentation bewußt bin. Vielmehr glaube ich, durch die Darstellung der hohenpriesterlichen Theorie während des und nach dem Exil und durch die Erörterung über die Bedeutung des Salbungsritus, des Amnestiegesetzes usw. hinreichend bewiesen zu haben, daß das Gesetz dem Hohenpriester königliche Macht und Würde zuschreibt.

B. Der Hohepriester als heiliger Vertreter des priesterlichen Volkes.

a) Die gesetzliche Auffassung von der Heiligkeit des priesterlichen Volkes.

Wie wir sahen, ist die von der Auffassung der Geschichtsbücher ganz verschiedene hohenpriesterliche Theorie des Gesetzes begründet durch die veränderte Anschauung, die die Juden von dem Wesen ihrer Gemeinschaft hatten. Eine zweite Umwandlung liegt in der auf Ezechiel fußenden Vorstellung, die der Priesterkodex, das Heiligkeitsgesetz eingeschlossen, von dem Verhältnis des Volkes zu Jahve hat[2]). Das Heiligkeitsgesetz und nach ihm der eigentliche Priesterkodex begründen nämlich alle Gebote dadurch, daß durch ihre Übertretung die gottgewollte Heiligkeit[3]) des erwählten Volkes und dadurch die Heiligkeit Jahves selbst geschändet werde[4]). „Israël doit former une théocratie“[5]). Wie nach der Auffassung des Gesetzes aller Besitz der Israeliten eigentlich göttliches Eigentum, „ein zum Eigen-

[1]) „und Fürsprechers“ nach Jacob 320, der das Choschen für ein „Abbild des israelitischen Lagers um das Heiligtum mit der Edut“ hält. Es kennzeichnen nach Jacob, 325, den Aaron als das hohepriesterliche Oberhaupt „der Ephod mit den Schultersteinen als das sorgende, Choschen mit Steinen und Urim und Tummim als das lehrende und sühnende, Ziz als das weihende“. SAB. 648. „Die Tora der Leviten ist vor allem die Rechtssatzung.“

[2]) Lev. 20_7.

[3]) Vgl. Baudissin, Studien II.

[4]) Lev. 20_{26}, $21_{6\ 8\ 23}$, 22_2 u. ö.

[5]) Orth in Nouvelle Revue de Théologie 1859, 385.

tum Jahves Ausgesondertes“[1]) ist, so soll auch jede Person, als ein Teil des erwählten Volkes, Jahve heilig sein[2]). Das Wesen dieser Heiligkeit aber ist — ὡς ἔπος εἰπεῖν — ein negatives; denn es wird nicht mehr im Sinne des Prophetismus als sittliche Forderung aufgefaßt[3]). Es gilt vielmehr der für heilig, der rein ist, d. h. der sich von allen im Gesetz Verbotenen fern hält. Diese Heiligkeit trägt also gewissermaßen negativen Charakter, sie entbehrt der Positivität. Da das Volk Israel in seiner Gesamtheit ein priesterliches sein soll[4]), so hätte eigentlich auch ganz Israel Priesterdienste tun müssen[5]). Dies ist aber nicht möglich wegen der vom Gesetze verlangten, im praktischen Leben den Israeliten aber oft mangelnden Reinheit[6]). Deshalb sollen an ihrer Stelle um des Heils des Volkes willen die Aaroniden als erblicher Priesterstand Jahve Priesterdienste tun, in steter Heiligkeit, d. h. für das Gesetz in völliger Reinheit[7]). Darum wird ihr Dienst als „Geschäft des Allerheiligsten“ bezeichnet[8]).

---

[1]) Lev. 19_2; vgl. Baudissin, Studien II. 61 ff.

[2]) Baudissin, Studien II. 60.

[3]) Ex. 22_{30}, 31_{13}, Nn. 11_{18}, Jos. 3_5, 7_{13}; vgl. Baud. II. 131 und Bredenkamp 41 ff.

[4]) Diese Anschauung hätte nach O. Kluge a. a. O. 6 ff. schon zur Königszeit bestanden. Er scheint mir hier a posteriori und von christlichem Standpunkt aus zu urteilen, wofür die Tatsache spricht, daß er neben einer jahvistischen Stelle Jesu Wort „Das Heil kommt von den Juden“ zur Begründung verwendet, daß er als Belege Ex. 22_{28} auf eine gleiche Stufe mit Ex. 13_{12} nnd Nu. 3_{12}, die allgemein P zugeschrieben werden, stellt. Überhaupt vermisse ich auf den ersten Seiten eine strenge literarkritische Stellungnahme. So verwendet er als Belege für die mosaische Zeit Ex. 19_{4-6} und Nu. 16_1 ff., für die vormosaische Zeit, so scheint es fast, Hiob und Melchisedek. Auch Ex. 32_{29} zitiert er in ähnlicher Weise. Jedenfalls kann seine Art zu zitieren Mißverständnisse hervorrufen.

Als ich schon die Dissertation der Fakultät vorgelegt hatte, bekam ich Kluges Abhandlung in die Hände, die eine Anzahl von mir nur gestreifter Probleme ausführlich behandelt. Von S. 9—36 stimme ich seinen Ausführungen im allgemeinen zu und sehe in ihnen eine dankenswerte Unterstützung meiner Position, wenn auch nicht meiner besonderen Beurteilung des Hohenpriestertums.

[5]) Ex. 19_6; vgl. Kautzsch bei Hastings 719.

[6]) Nu. $3_{10, 38}$: זר heißt hier „Unberufener“; auch ἀλλογενής der LXX kann bedeuten: „nicht zum Geschlecht Levi gehörig“, vgl. Nu. 16, $17_{5, 27}$ f., vgl. O. Kluge a. a. O. 22.

[7]) Lev. 10_3, $22_{9, 16, 31}$ f.; darum ist eben der Unterschied zwischen Priestern und Laien ein prinzipieller; gegen O. Kluge a. a. O. 27.

[8]) I. Chron. 6_{34}; vgl. Baudissin, Studien II. 52 und 61 ff. Jeremias 278.

b) Der Hohepriester, der Vertreter des priesterlichen Volkes und darum der Sühnebringer am großen Versöhnungstage.

Wie die Priesterschaft das priesterliche Volk vertritt, so findet diese wiederum ihre Vertretung in ihrem Oberhaupt, dem Hohenpriester [1]). Ihm kommen selbstverständlich zunächst alle Vollmachten der früheren Oberpriester zu, die Beaufsichtigung der Priester [2]) und ihrer kultischen Funktionen [3]). Schon die Zahl der einzelnen Bestandteile seiner Amtstracht bedeutet eine Auszeichnung vor den andern Priestern; während ihre Kleidung aus vier Stücken כתנת, מכנס, אבנט und מגבעה [4]) besteht, hat die des Hohenpriesters die doppelte Anzahl. Der Umstand, daß die anderen Kleidungsstücke מעיל, אפוד, חשן und ציץ aus Gold sind oder doch mit Gold verziert sind, kennzeichnet die Hoheit des Trägers, seine Stellung als Haupt der Priesterschaft. Unter der sogenannten „goldenen" Kleidung trägt der Hohepriester die weißlinnene der andern Priester, durch die seine Zugehörigkeit zur Priesterschaft im allgemeinen angedeutet wird [5]).

Während in der Königszeit das Heiligtum im Besitz der Könige war, gilt dem Gesetze der Kultus als völlig autonom [6]). Der Hohepriester kann auf dem Gebiete des Kultus frei schalten und walten. Von den

---

[1]) Geschah die Ausbildung dieses repräsentativen Charakters des Priestertums wirklich nach den Grundsätzen des Mosaismus, wie O. Kluge a. a. O. 7 meint? Wie versteht er diesen Begriff?

[2]) Nouvelle Revue de théologie 1859. Orth 385: „les autres sacrificateurs n'étaient que ses aides et ses délégués".

[3]) Nu. 3_4: das μετὰ der LXX ist eine unrichtige Wiedergabe von על־פני.

[4]) Die hohepriesterliche Kopfbedeckung heißt מצנפת; diesen Unterschied übersah schon Josephus (Ant III 7_3, Bell. jud. V 5_7); vgl. Guthe, Bibelwörterbuch 368.

[5]) Diese Zugehörigkeit berechtigt aber noch lange nicht zu folgenden Ausführungen v. Hoonackers, le sacerdoce 354: „Tout le long du code sacerdotal, dans toutes les dispositions concernant l'investiture, les fonctions et les privilèges des prêtres . . . les fils d' Aäron sont intimement associés à leur père." v. Hoonacker versteigt sich sogar zu der Behauptung 353: „Il ne resulte pas avec une moindre évidence de l'ensemble des données, que l'autorité et la dignité d'Aäron sont d'ordre exclusivement et strictement sacerdotal, qu'elles sont du même nature que les prérogatives communes à tous les prêtres, qu'elles ne dépassent en rien les attributions propres de leur nature, au clergé." Diese Darstellung kann an Einseitigkeit nicht überboten werden.

[6]) Was Delitzsch, P. Kr. Studien 233 ohne Grund bestreitet.

kultischen Verrichtungen, die er eigenhändig ausübt, sind im Gesetze nur wenige erwähnt[1]). Außer der — später zu besprechenden — Sühnehandlung am großen Versöhnungstage[2]) vollzieht er den Blutritus beim Sühneopfer, wenn er selbst oder die ganze Gemeinde sich vergangen haben[3]). Sieben Tage nach seiner und anderer Priester Weihe bringt er die vom Gesetze vorgeschriebenen Opfer unter Assistenz anderer Priester[4]) dar und jeden Morgen und Abend eine מנחה[5]), die schon z. Z. des Ahas üblich war[6]). Andere kultische Verpflichtungen werden dem Hohenpriester nicht aufgelegt, doch kann man vermuten, daß er bei besonderen Gelegenheiten, so an Festtagen und vielleicht am Sabbat, priesterliche Funktionen auf sich nahm[7]). Während diese Amtstätigkeiten den Hohenpriester auf eine fast gleiche Stufe mit den andern Priestern stellen, erhebt ihn sein eigenartiger Beruf als Vertreter des Volkes und der Priesterschaft zu majestätischer Höhe.

Der Hohepriester ist die alleinige Verkörperung des gesamten, Jahve heiligen Volkes vor Jahve. Der Unterschied zwischen ihm und den andern Priestern ist hier kein gradueller, sondern ein artlicher. Wenn sich der Hohepriester vergehen sollte, mag er sich auch nur בשגגה verunreinigt haben, so leidet darunter das ganze Volk, das in ihm verkörpert ist[8]). In diesem Falle muß der Hohepriester ein Sühneopfer unter besonderen, für dieses Vergehen vorgeschriebenen Zeremonien bringen. Eine solche verhängnisvolle Schuldübertragung tritt aber nicht ein, wenn sich z. B. ein Fürst vergeht[9]). Seine Verschuldung trifft ihn allein. Diese Unterscheidung zwischen dem Hohenpriester und allen anderen Israeliten ist ein deutlicher Beweis für die einzigartige Bedeutung des heiligen Ver-

---

[1]) Vgl. Orth in Nouv. Rev. de. Th. 1859. 385.
[2]) Lev. 16.
[3]) Lev. 4_3 ff.
[4]) Lev. 9.
[5]) Lev. 6_{12-16}: Der Abschnitt zeigt einen anders formulierten Eingang und mehrere Unklarheiten; er scheint erst durch spätere Überarbeitungen in seine jetzige Gestalt gebracht zu sein. Daß ביום המשח אתו Glosse ist, anerkennen Ryssel 484 f., Baentsch Kommentar 335, jetzt auch Baudissin DB.[4] 84, der früher anderer Ansicht war.
[6]) Nach II. Kö. 16_{15}.
[7]) Vgl. Schürer II. 263, Jos. Bell. jud. V. 5_7, Orth in Nouv. Revue de Th. 1859, 385.
[8]) Lev. 4_3.
[9]) Lev. 4_{22} ff.

treters des Priestervolkes. Die Inschrift auf dem Diadem קדוש ליהוה kennzeichnet demnach nicht die Heiligkeit und Jahvezugehörigkeit der Person des Hohenpriesters, sondern nur die des Hohenpriesters als Vertreters des Priestervolkes [1]).

Er ist in dieser Eigenschaft der Heilige Jahves[2]) und berührt sich vermöge seiner absoluten Reinheit unmittelbar mit Jahve. Damit aber „die im Hohenpriester konzentrierte priesterliche Amtsheiligkeit“[3]) nie verletzt werde, trifft das Gesetz eine Anzahl Vorbeugungsbestimmungen; d. h. an die levitische Reinheit des Hohenpriesters werden noch strengere Anforderungen gestellt als an die der anderen Priester[4]). Die dreiteilige Gliederung des Priesterstandes ist zunächst keine hierarchische Ordnung mit steigender Vermittlerbefugnis, sondern bedeutet vielmehr, daß die Stellvertretung des heiligen Volkes Gott gegenüber an um so höhere Forderungen gebunden ist, je näher sie sich mit Gott berührt[5]). Der Hohepriester darf daher z. B. nur eine reine Jungfrau heiraten[6]), keine Witwe[7]), während dies den gewöhnlichen Priestern nicht ausdrücklich verboten war[8]). Es ist außerdem dem Hohenpriester streng untersagt, sich an einem Toten zu verunreinigen; auch nicht der Leiche seines Vaters und seiner Mutter darf er nahen[9]). Er darf nicht einmal das Heiligtum verlassen[10]), um an der Leichenfeier teilzunehmen[11]), während die andern Priester wenigstens ihren Blutsverwandten die

---

[1]) Ancessi sagt (gelegentlich der Beschreibung der 2 Steine auf den Schultern des Hohenpriesters) sehr richtig 39: „Moïse rappelait ainsi à son peuple que le prêtre est un médiateur placé entre Dieu et les hommes; qu'il ne doit jamais se présenter devant Jahve en son nom, mais au nom de ce peuple, dont il porte, pour ainsi dire, tout le poids sur ses épaules . . .“

[2]) Vgl. Ps. 106_{16}.

[3]) Oehler, AT. Theol. 329.

[4]) Vgl. Orth in Nouv. R. de Th. 1859, 386.

[5]) Dies ist der Sinn von H. Schultz 307—318. Mir ist entfallen, woher ich diesen Gedanken entnommen habe.

[6]) Vgl. dazu Josephus, Ant. Jud. III. 12_2 u. P. Grünbaum, 26 bis 30: Die Ehegesetze für den Hohenpriester.

[7]) Lev. 21_{13}: Über die Beziehungen zu ähnlichen babylon. Vorschriften vgl. KAT.[3] 589.

[8]) Lev. 21_7 f.

[9]) Lev. 21_{11}.

[10]) Vgl. Baentsch, Komm. zu d. St.: „Das Gesetz setzt voraus, daß der Hohepriester im heiligen Bezirke wohnt. Dieser könnte entweiht werden, wenn der Hohepriester aus der profanen Außenwelt Unreinigkeit hereinschleppte“.

[11]) Vgl. Lev. 10_{4-7}.

letzte Ehre erweisen dürfen[1]). Dem Hohenpriester ist jede Art des Trauerns untersagt, auch das Auflösen des Haares und das Zerreißen der Kleider[2]); die Priester dagegen werden nach der Anschauung des P nur durch die entweihenden Trauergebräuche verunreinigt, die an den Zweck derselben in alter Zeit, also an die Dämonenvertreibung, erinnert haben mögen[3]). Die Reinheit des Hohenpriesters soll eben, wie aus diesen Bestimmungen hervorgeht, eine absolute sein, damit die — äußerlich durch die Inschrift auf dem Hohenpriester-Diadem bezeugte — Heiligkeit auch Wirklichkeit sei.

Er darf daher Jahve stets nahen in Gebet und Fürbitte für das Volk, dessen Verkörperung er darstellt; er vermittelt dem Volke die Gemeinschaft mit Jahve; er sühnt durch Opfer des Volkes Schuld[4]). In ihm sehen wir also den bis an den Himmel ragenden Schlußstein des heiligen Gebäudes, das Jahve heiligt und an welchem er sich heiligt[5]). Während der Papst nach römisch-katholischer Auffassung auf Seiten Gottes dem Menschen gegenübersteht, steht der Hohenpriester auf seiten des Volkes Jahve gegenüber[6]). Daher ist z. B. die priesterliche Segenserteilung im AT. ein Anwünschen des von Gott allein ausgehenden Segens[7]), während der Papst im Namen Gottes, als sein Stellvertreter auf Erden, segnet.

Seine Bedeutung als Repräsentant des priesterlichen Israels kommt auch in einzelnen Bestandteilen seiner Amtstracht[8]) zum Ausdruck[9]). Dazu gehört zunächst der מְעִיל[10]), ein ärmelloses, mit blauem Purpur gefärbtes Obergewand

---

[1]) Lev. 21_2.
[2]) Lev. 21_{10}.
[3]) Lev. 21_4 f.
[4]) Vgl. Schultz, AT. Theol. 318: „Die Gaben, welche der Hohepriester bringt".
[5]) Lev. 22_{32} u. ö.; vgl. schon Dt. 7_6 u. 14_2; doch ist dieser Gedanke vor P nicht konsequent durchgeführt. Orth in Nouv. Rev. de Théol. 1859, 385: „Il résulte, du reste, d'un examen attentif que le grand prêtre était l'unique médiateur entre Dieu et le peuple juif".
[6]) Vgl. Hoonacker, le sacerdoce 337.
[7]) Gegen Schultz AT. Th. 317.
[8]) Vgl. Grünbaum 46—55: Die Amtstracht des Hohenpriesters.
[9]) Ex. 28 Lev. 8.
[10]) Vgl. Ancessi 84—88 u. Jakob 322 f.; nach Riehm (Handwörterbuch d. bibl. Altert. I. Bd. 1884, Bielefeld u. Leipzig 631 ff.) wäre er ein fürstlicher Rock.

aus Byssus, dessen Saum mit Granatäpfeln und goldenen Glöckchen besetzt ist[1]). Über die Bedeutung dieser Zieraten ist man sich nicht einig; wahrscheinlicher Weise ist anzunehmen, daß die Glöckchen den Zweck haben, den auch andere Amulette damals hatten, Dämonen, die das Heiligtum umgeben und den ihm nahenden Menschen gefährlich werden können, zu verjagen[2]). Es ist jedoch zuzugeben, daß das Gesetz nicht mehr an Dämonen denkt[3]). Vielleicht soll das Läuten der Glöckchen den Hohenpriester gleichsam bei Jahve anmelden als den, den Jahve selbst mit der Vertretung Israels vor seinem Angesicht betraut habe, damit er nicht, wie der unbefugt Nahende, Jahves vernichtende Heiligkeit erfahre, „damit er nicht sterbe“[4]). Die Bährsche Erklärung scheint mir zu gesucht[5]). Die Granatäpfel mögen ein Symbol dafür sein, daß dem Hohenpriester als Vertreter des Volkes die Fülle des Lebens zu teil wird[6]). Über dem מעיל trägt der Hohenpriester ein Schulterkleid אפוד[7]), dessen Gestalt trotz der wortreichen Beschreibung nicht ganz deutlich wird[8]). Jakob[9]) glaubt, diese Frage endgültig lösen zu können, doch teile ich Baudissins Ansicht[10]): The different parts of this dress are described in detail, yet their exact structure is note quite clearly recognizable“. Jedenfalls gehören zu ihm das eigentliche Ephod, zwei Schulterstücke und ein Gürtel. In älterer Zeit erscheint das אפוד בד als Amtstracht der Priester überhaupt, ist aber

---

[1]) Vgl. Josephus, Ant. jud. III. 7_4. Bell. jud. V. 5_7.

[2]) Vgl. Nowack, Archäologie II. 118; Jacob 322 f.; Wellhausen, Reste arab. Heidentums.

[3]) Lippert II. 158 f.: „Die Glöckchen erinnern an die Schallwerkzeuge, die der westafrikanische und der schamanistische Priester trugen“.

[4]) Ex. 28_{35}.

[5]) Symobolik d. mos. Kultus II. 121—27.

[6]) Riehm, Handwörterbuch d. b. A. 1884, Artikel Hoh.; vgl. Jacob 323. Anders Jeremias 272.

[7]) Vgl. DB.[1] 1898 Artikel „Ephod“ von S. R. Driver.

[8]) Der jüdische Priester Josephus, der doch in unmittelbarer Beziehung zu der Zeit stand, in der die Amtstracht noch getragen wurde, ist weit entfernt, uns über das Ephod Klarheit zu verschaffen; im Gegenteil, er behauptet als einziger Autor, daß das Ephod mit Ärmeln versehen sei. Ant. jud. III. 7_5. Über die neuesten Auffassungen vgl. S. 61 Anm. 2.

[9]) a. a. O. 213—19, 314 ff.

[10]) DB.[4], 84.

gleichzeitig die Bezeichnung für Gottesbilder [1]). Diese Benennung erklärt sich daraus, daß die Gottesbilder mit einem Mantel behängt waren, der später durch einen metallenen Überzug verdrängt wurde [2]). Auf den Schulterstücken des Ephod sind 2 Schohamsteine angebracht, in die die Namen der zwölf Stämme eingraviert sind. Schon ihr Name „Steine des Gedenkens" macht ihre Bedeutung [3]) klar: wenn der Hohepriester vor Jahve erscheint, trägt er die zwölf Stämme auf seinen Schultern und empfiehlt das Volk Jahves Gnade [4]).

„So trägt er des Volkes Namen vor den Herrn, damit Gott Israel in ihm, dem Ausdruck des idealen Israels, erblickend desselben in Liebe gedenke" [5]). Sie sind Aarons ständiges Stammesgebet für die Kinder Israel [6]). Eine ähnliche Symbolik liegt natürlich in den Steinen, die sich auf der Außenseite des חשן befinden [7]). Der Hohepriester ist darum der Vertreter des Volkes Jahve gegenüber [8]), weil er der amtliche Ausdruck des Volkes [9]) wie es seinem priesterlichen Berufe nach sein sollte, das Idealbild des priesterlichen Gedankens ist [10]).

Aus dieser Stellung ergibt sich die sühnende Bedeutung des Hohenpriesters am großen Versöhnungstage [11]). Dieses Fest bringt nämlich den Vertreter Israels in Jahves unmittelbare Nähe, ohne daß er zu sterben braucht [12]); denn am großen Versöhnungstage darf der Hohepriester das

---

[1]) Gegen Ancessi, v. Hoonacker, le sacerdoce, bes. Foote u. a.

[2]) Baentsch, Kommentar 238; anders Delitzsch, Pent. kr. Stud. 230 f. Eine neue Theorie verficht, nachdem schon Holzinger, Lotz (RE.[3] V. 402 ff.) und Foote („The Ephod" und „Journal of biblical Literature", XXI, 1902) von der bisherigen allgemein verbreiteten abwichen, zuletzt E. Sellin in der Noeldeckeschen Festschrift (s. Literaturnachweis). Nach ihm wäre das Ephod überall, wo es im AT. erwähnt sei, ein Lendenschurz, eine Darlegung, die ebenso geistvoll wie gründlich ist, nach meiner Ansicht aber doch den Stellen, in denen man bisher das Ephod für ein Götzenbild hielt, Gewalt antut. Dagegen zuletzt in F. E. Peisers „Orientalistischer Literatur-Zeitung", 9. Jahrg. Heft 6, S. 318 ff. F. Glaser, dem ich jedoch nicht zustimmen kann.

[3]) Vgl. Ancessi a. a. O. 39.

[4]) Ex. 28_{29}.

[5]) Schultz, AT. Th. 317.

[6]) Jacob a. a. O. 315.

[7]) Revue archéologique 1869, 101 ff.; Sellin, das isr. Ephod. 4 f.

[8]) Baudissin DB.[4], 84: „the rôle of mediator".

[9]) Wie anders der Prophet!

[10]) Nu. 25_{11} u. $_{13}$.

[11]) Lev. 16 ist einer der jüngsten Bestandteile der at. Festgesetzgebung und zugleich ein Konglomerat dreier verschiedener Gesetze. Vgl. zu כפר Zimmern, Beiträge 92.

[12]) Lev. 16_{13}.

allen Israeliten unzugängliche Allerheiligste betreten, um dort den vorgeschriebenen Blutritus vorzunehmen. An diesem Festtage, an dem er in Ausübung seines Mittleramtes zuerst für sich und sein Haus, sodann für das ganze Volk und das Heiligtum Sühne schafft, tritt die Gestalt des Hohenpriesters bedeutungsvoll in den Vordergrund. Kein anderer Priester kann seine Stelle vertreten. Er hat das hohe Recht, Sühne für Israel zu schaffen, weil er vor Jahve rein und heilig dasteht[1]) und darum vor ihm wohlgefällig und würdig ist[2]), des Volkes Verschuldung zu bekennen[3]) und von Jahve Sühne zu erbitten. Des Hohenpriesters absolute Heiligkeit[4]) schafft Jahve Genugtuung für die mangelnde Heiligkeit der Israeliten[5]). Es ist auffallend, daß die ältere Tora[6]), die vielleicht auf Ezechiels einfachere Sühnevorstellung zurückgeht[7]), nicht von einer Entsündigung des Hohenpriesters selbst, aber doch von der der andern Priester spricht[8]), als machte die Heiligkeit des Hohenpriesters seine Entsündigung überhaupt unnötig. Nach dem Sühneritus ist das Volk rein von allen Sünden um der Reinheit seines amtlichen Vertreters willen, der ihm von Jahve Sühne erworben und übermittelt hat. In diesem Sinne kann der Hohepriester dann auch „das Organ des himmlischen Königs" genannt werden; aber zunächst ist er der Repräsentant des Heiligen in Israel[9]). Darum kann er auch dafür bürgen, daß Jahve an den ihm dargebrachten Opfern trotz etwaiger Verstöße Wohlgefallen findet[10]). Denn im Hohenpriester sieht Jahve sein Volk heilig. Des Volkes Übertretungen werden so vom Hohenpriester getragen, d. h. „durch seine Heiligkeit ausgeglichen"[11]). Die völlige Hingabe des heiligen Vertreters des zum Priestertum auserwählten Volkes an Jahve und sein Eifern für ihn[12]) sind Ersatz für das, was die andern Israeliten an Leistungen Jahve gegenüber versäumt haben. Er kann Kraft der

---

[1]) Nu. 25_{11}.
[2]) Nu. 25_{12}.
[3]) Lev. 16_{21}.
[4]) Nicht im persönlichen, sondern im amtlichen Sinne zu verstehen.
[5]) Nu. 25_{13}.
[6]) Lev. 16_{29-34a}.
[7]) Ez. 45_{18} ff.
[8]) Lev 16_{33}.
[9]) Vgl. AGWG. 1880, 24.
[10]) Ex. 28_{38}.
[11]) Baentsch Kommentar z. d. St.
[12]) Nu. 25_{11}.

Heiligkeit seines Amtes die Verschuldungen ohne Gefahr auf sich nehmen[1]). Als Bürge für die hergestellte Versöhnung hat darum Aaron, der Typus des Hohenpriestertums, auch das Recht, sich göttlichen Strafen besänftigend entgegenzustellen[2]). Er steht, Sühne erbittend und erlangend, zwischen „Lebenden und Toten“ und bewirkt ein Aufhören der Plage[3]).

[1]) Vgl. Schultz, AT. Theologie 317.
[2]) Nu. 17_{9-12}.
[3]) Nu. 17_{13}.

Lebenslauf.

Ich, Carl Ferdinand Hermann Strunk, evangelischer Konfession, wurde am 18. April 1882 als Sohn des Pastors Hermann Strunk in Dobien bei Wittenberg, Prov. Sachsen, geboren. 1901 verließ ich das Melanchthon-Gymnasium zu Wittenberg mit dem Zeugnis der Reife und bezog die Universität Halle, um Theologie und Philologie zu studieren. Bis Ostern 1905 widmete ich mich vorwiegend dem Studium der Theologie und Philosophie, von da ab besonders dem der orientalischen Sprachen, der Geschichte und der Pädagogik.

Auf meine wissenschaftliche Fortbildung haben den größten Einfluß die Herren Professoren Kautzsch, Reischle, Prätorius und Lindner ausgeübt, denen allen, besonders Herrn Professor D. E. Kautzsch, ich mich zu innigstem Dank verpflichtet fühle.

3 2044 069 581 700